PENSAR LA GUERRA PENSAR LA PAZ

ÉTICA, DERECHO Y PODER EN UN MUNDO EN CONFLICTO

KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO

CATARATA

PENSAR LA GUERRA PENSAR LA PAZ

ÉTICA, DERECHO Y PODER
EN UN MUNDO EN CONFLICTO

KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO

CATARATA

Índice

1. NOTA AL PÚBLICO LECTOR
2. INTRODUCCIÓN. PENSAR LA GUERRA, PENSAR LA PAZ
3. PARTE 1. ¿QUÉ ES LA GUERRA? ¿QUÉ ES LA PAZ?
4. CAPÍTULO 1. GUERRA Y PAZ: CONCEPTOS EN TENSIÓN
5. CAPÍTULO 2. VIOLENCIA,, POLÍTICA Y GUERRA
6. CAPÍTULO 3. LA GUERRA MODERNA: UNA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA
7. CAPÍTULO 4. LA GUERRA COMO PRÁCTICA HISTÓRICAMENTE MASCULINA
8. CAPÍTULO 5. LA GUERRA COMO HORIZONTE EXISTENCIAL
9. CAPÍTULO 6. ¿POR QUÉ LOS SERES HUMANOS HACEN LA GUERRA?
    1. 1. Causas, motivaciones y estructuras
10. CAPÍTULO 7. CLAUSEWITZ Y LA NATURALEZA DE LA GUERRA MODERNA
    1. 1. Guerra absoluta y guerra real
    2. 2. Guerra absoluta vs. guerra real
11. PARTE 2. LAS TEORÍAS SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ
12. CAPÍTULO 1. LA TRADICIÓN MORAL DE LA GUERRA JUSTA
    1. 1. Límites a la guerra en tradiciones no occidentales
    2. 2. La teoría occidental de la guerra justa
    3. 3. La legítima defensa: núcleo y tensiones
    4. 4. Cuatro excepciones a la legítima defensa
    5. 5. La lógica de la excepción y su trasfondo filosófico
    6. 6. La necesidad de una ética de la guerra
13. CAPÍTULO 2. LA TRADICIÓN DEL REALISMO POLÍTICO
    1. 1. El realismo político: poder, seguridad y conflicto
    2. 2. La realpolitik: entre prudencia y cinismo
    3. 3. El realismo soviético contemporáneo y el resurgir ruso

    4. 4. Dos realismos, dos concepciones del orden internacional
14. CAPÍTULO 3. LA TRADICIÓN PACIFISTA
    1. 1. Introducción: el rechazo de la guerra
    2. 2. Tipología y tensiones internas del pacifismo
    3. 3. La no violencia activa: límites y tensiones
15. CAPÍTULO 4. EL PACIFISMO JURÍDICO Y LA PROMESA DEL DERECHO
    1. 1. Los pioneros: Saint-Pierre y Kant
    2. 2. La paz como problema jurídico: Kelsen, Bobbio y Ferrajoli en diálogo
    3. 3. Un contrapunto crítico: Danilo Zolo
    4. 4. Conclusión
16. CODA FINAL. GUERRA SIN LÍMITES, PAZ SIN GARANTÍAS
17. BIBLIOGRAFÍA
18. NOTA

KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO

Kepa Bilbao Ariztimuño (Bermeo, 1952) cursó estudios de Economía en la facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Sarriko) y es licenciado en Ciencias de la Información. Ha ejercido como profesor en enseñanzas medias en Bilbao. Ha publicado *La Modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx* (Gakoa, 1997), *Crónica de una izquierda singular. Naciones, nacionalismos y otros ensayos (1991-2006),* en edición electrónica; *Capitalismo. Crítica de la ideología capitalista del "libre" mercado. El futuro del Capitalismo* (Talasa, 2013); *La Revolución Cubana 1952-1976. Una mirada crítica* (Gakoa, 2017); *Años de plomo. La excepcionalidad vasco-navarra en la transición (1975-1985)* (Gakoa, 2020); *Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx* (Catarata, 2022); *Repensar la guerra. Tradición moral, realismo bélico y pacifismo jurídico* (Catarata, 2024), www.kepabilbao.com.

Kepa Bilbao Ariztimuño

Pensar la guerra
Pensar la paz

ÉTICA, DERECHO Y PODER EN UN MUNDO EN CONFLICTO

CATARATA

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

© KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO, 2026

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2026
ZURBANO, 76
28010 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

PENSAR LA GUERRA, PENSAR LA PAZ.
ÉTICA, DERECHO Y PODER EN UN MUNDO EN CONFLICTO

ISBNE: 978-84-1067-559-9
ISBN: 978-84-1067-542-1
DEPÓSITO LEGAL: M-2.947-2026
THEMA: QDTS/JW/GTU

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

NOTA AL PÚBLICO LECTOR

Este ensayo mantiene una continuidad temática con un trabajo anterior, *Repensar la guerra* (Catarata, 2024), pero responde a una intención distinta y a una exigencia crítica más concentrada. Frente a un estudio más extenso y apoyado en un aparato erudito amplio, este libro opta deliberadamente por una exposición más sintética, conceptual y orientada a la claridad sin simplificación, sin renunciar por ello al rigor analítico. Con ese objetivo, se han reducido las referencias, las citas y las notas a pie de página, sustituyéndolas por una bibliografía final selectiva y por esquemas comparativos destinados a clarificar posiciones y tensiones teóricas.

El enfoque se desplaza también de manera significativa. Si en el trabajo anterior la atención recaía principalmente en la guerra como problema político y estratégico, aquí el centro de gravedad se sitúa en la relación —siempre inestable y conflictiva— entre guerra, paz y poder. El análisis se orienta menos a la lógica interna de la violencia y más a las condiciones políticas, jurídicas y morales que pretenden limitarla, regularla o legitimarla, especialmente en un contexto internacional marcado por la fragilidad de los marcos normativos y el retorno explícito de la lógica de la fuerza.

El hilo conductor del libro es el examen crítico de las principales tradiciones que han intentado pensar la guerra y la paz: la doctrina de la guerra justa, el realismo político y las diversas formas de pacifismo. Este recorrido no busca ofrecer una síntesis conciliadora ni un programa normativo cerrado, sino poner de relieve las tensiones internas, las ambigüedades y los puntos ciegos que atraviesan estas tradiciones cuando se enfrentan a la persistencia del conflicto y a la dureza de lo real.

Comprender la lógica de la guerra moderna resulta imprescindible para evaluar críticamente tanto sus regulaciones morales como los proyectos

que aspiran a superarla. Pensar la guerra no equivale a aceptarla; del mismo modo, pensar la paz exige algo más que su mera proclamación. Solo atendiendo a las condiciones históricas, políticas y materiales en las que se produce la violencia organizada es posible someterla a juicio normativo sin caer ni en la ingenuidad moral ni en el realismo cínico.

Este libro no adopta una posición pacifista absoluta ni ofrece una justificación de la fuerza; tampoco asume una concepción del realismo que haga de la guerra un destino inevitable o un simple instrumento neutral del poder. Su propósito es otro: pensar la guerra sin legitimarla y pensar la paz sin desatender la persistencia del conflicto, asumiendo la tensión irreductible entre moral, derecho y política como el punto de partida ineludible de toda reflexión honesta sobre la paz.

INTRODUCCIÓN

PENSAR LA GUERRA, PENSAR LA PAZ

La guerra es una presencia obstinada en la historia humana. Se desliza entre los mitos fundacionales, atraviesa imperios, fractura civilizaciones y deja su huella oscura incluso en los momentos que llamamos de progreso. A veces parece dormida, como un animal antiguo que respira bajo la superficie de nuestras sociedades; otras veces despierta con violencia, reclamando territorios, vidas y palabras. Su irrupción nos toma siempre por sorpresa, quizá porque intentamos convencernos de que la razón y la técnica bastan para contenerla o porque preferimos creer que pertenece al pasado, como una enfermedad ya superada. Sin embargo, basta un estallido en algún punto del planeta para recordarnos que nunca se ha ido del todo.

Las imágenes del genocidio palestino, de la guerra en Ucrania —cielos surcados por misiles, estaciones de tren convertidas en refugios, discursos endurecidos que buscan justificar lo injustificable—, así como las de Sudán y otros focos de tensión del planeta, no son solo noticias: son recordatorios del fracaso recurrente de nuestra aspiración a la convivencia. Junto a estas guerras abiertas, proliferan formas de violencia política que no adoptan la forma clásica del conflicto armado, pero que erosionan desde dentro el orden jurídico: golpes institucionales, intervenciones unilaterales anunciadas públicamente y abiertamente contrarias al derecho internacional —como las que hoy se ejercen contra Venezuela, presentadas incluso como precedentes exportables—, y estados de excepción prolongados que suspenden derechos en nombre de su defensa. Nos enfrentan a una verdad incómoda: la guerra no es una excepción radical del orden humano, sino una posibilidad que habita en su interior y que reaparece con especial fuerza cuando el derecho deja de operar como límite efectivo del poder.

Y, sin embargo, junto a la devastación que provoca, subsiste un movimiento contrario, una fuerza silenciosa que empuja en dirección opuesta: el anhelo de paz. Esa paz que a veces imaginamos como un jardín protegido, otras como un acuerdo frágil y otras como una construcción

ardua que requiere leyes, instituciones y paciencia.

Guerra y paz forman así una pareja extraña, un vínculo tenso como una cuerda estirada entre dos precipicios. En el mundo contemporáneo, esa tensión no se expresa solo entre guerra y paz, sino también en el interior de los propios marcos jurídicos que pretenden separarlas. Quizá sea imposible pensar una sin la otra: la guerra define el valor de la paz, y la paz señala la magnitud del desastre que intentamos evitar. En ese espacio intermedio —mezcla de esperanza, miedo y reflexión— se ha forjado gran parte del pensamiento político y moral que heredamos. Allí se deciden cuestiones que nos acompañan desde hace siglos: cuándo es legítimo usar la fuerza, qué significa proteger una vida, qué peso tienen los principios frente a los intereses o hasta qué punto la guerra es un fracaso inevitable o una decisión que podría evitarse.

Este ensayo se adentra en ese territorio incierto. Comienza interrogando la esencia de la guerra y de la paz: ¿qué son realmente?, ¿qué hilos invisibles las conectan?, ¿son hechos naturales, construcciones históricas o estados del alma colectiva? De la mano de las guerras napoleónicas y de la mirada analítica de Clausewitz, se revisan los momentos en que la reflexión sobre la guerra se volvió más consciente de sí misma, más rigurosa y más inquietante. Porque la guerra no solo se libra en los campos de batalla: también se piensa, se teoriza, se justifica o se condena.

A partir de ahí, el libro recorre las tres grandes tradiciones que han intentado domesticar intelectualmente este fenómeno: la tradición moral de la guerra justa, que busca imponer condiciones y límites para que la violencia no lo devore todo; la tradición realista, que asume la guerra como una herramienta recurrente de los intereses nacionales y de las dinámicas de poder, y la tradición pacifista —ética, institucional y jurídica—, que confía en la posibilidad de construir un orden en el que el derecho pese más que las armas. Cada una de estas perspectivas es un modo de interpretar el mundo y de actuar sobre él; cada una revela algo sobre nuestras esperanzas y nuestros temores como especie política, pero ninguna resuelve el problema por completo. La moral sin poder corre el riesgo de quedarse en palabras; el realismo sin límites morales puede acabar justificando cualquier abuso, y el pacifismo, si ignora las relaciones de fuerza, corre el peligro de convertirse en un ideal sin capacidad

efectiva de protección.

Estas páginas no ofrecen respuestas definitivas —no existen—, sino una invitación a pensar con mayor lucidez las preguntas que siguen marcando nuestro tiempo. Pensar la guerra es también pensar en quienes la sufren, en quienes la deciden, en quienes la justifican y en quienes intentan impedirla. Pensar la paz, por su parte, no consiste únicamente en imaginar un estado ideal, sino en preguntarnos qué costes estamos dispuestos a asumir para alcanzarla y qué compromisos deben sostenerla para que no se disuelva ante la primera sombra de conflicto.

Este ensayo nace, en el fondo, de un impulso doble: comprender por qué seguimos destruyéndonos y, al mismo tiempo, por qué seguimos intentando construir un mundo distinto. Entre la devastación y la esperanza, entre la fuerza y el derecho, entre la memoria del horror y la promesa de la reconciliación, se extiende el territorio donde la humanidad ha buscado —y seguirá buscando— su lugar.

Quizá no haya tarea más urgente, ni más incómoda, que pensar la guerra. No para justificarla ni para aceptarla como un destino inevitable, sino para comprender su lógica y desmontar las ilusiones que la envuelven. La guerra no surge de la nada: es el producto de estructuras políticas, pasiones colectivas y relaciones de poder. Solo conociendo esa trama podemos aspirar a algo que merezca llamarse paz.

Pensar la paz, a su vez, no significa entregarse a una utopía ingenua. La paz no es un estado inmóvil ni un paraíso prometido, es una construcción frágil y siempre provisional, que exige tanto razón como voluntad, justicia como prudencia. En ese sentido, comprender la guerra y la paz es también comprendernos a nosotros mismos: nuestras ambiciones, nuestros límites y nuestras contradicciones más profundas.

En un terreno marcado por la urgencia moral y la presión por el posicionamiento inmediato, una condición para pensar con rigor las tensiones entre guerra, paz y poder es que el juicio no se anticipe al análisis, sino que se construya a partir de él. Esto exige asumir no solo la persistencia del conflicto, sino también la fragilidad —y a veces la reversibilidad— de los límites políticos, jurídicos y morales que pretenden contener la violencia organizada, especialmente cuando estos límites se suspenden, de manera reiterada y cada vez más explícita, en nombre de la

necesidad, la seguridad o la excepcionalidad.

Por eso este ensayo comienza por lo esencial, por preguntarse qué es la guerra y qué es la paz. Antes de intentar juzgarlas o superarlas, conviene detenerse a mirarlas de frente, despojarlas de sus mitos y atender a lo que cada una revela sobre el ser humano y su modo de habitar el mundo.

PARTE 1

¿QUÉ ES LA GUERRA? ¿QUÉ ES LA PAZ?

CAPÍTULO 1

GUERRA Y PAZ: CONCEPTOS EN TENSIÓN

Hablar de guerra y paz no es simplemente definir términos, es enfrentarse a realidades que han marcado la historia de la humanidad y que siguen condicionando nuestro presente. La guerra es una forma organizada de violencia, con objetivos políticos, sociales y económicos, con estrategias, tácticas y recursos destinados a imponer la voluntad de unos sobre otros. Sin embargo, aunque pueda estudiarse en manuales de historia o tratados militares, la guerra no es un concepto neutro: plantea preguntas éticas sobre la legitimidad de la violencia, sobre los límites de la política y sobre la responsabilidad humana frente al sufrimiento ajeno.

La paz, en cambio, no es simplemente la ausencia de guerra. Es un estado de equilibrio que exige instituciones, justicia, acuerdos sociales y, sobre todo, un compromiso activo de los individuos y de las colectividades. La paz es construcción y mantenimiento; requiere vigilancia, reflexión y, muchas veces, sacrificio. Es, en definitiva, un proyecto tan complejo como la guerra misma, aunque sus efectos sean mucho más duraderos y sutiles.

En este capítulo nos preguntaremos si la guerra forma parte del horizonte existencial del ser humano, si está inscrita en nuestra naturaleza social o si, por el contrario, es un mal contingente que puede superarse. Por qué es una cosa de hombres. Analizaremos las causas que históricamente han llevado a los pueblos al conflicto y examinaremos cómo la paz ha sido concebida, perseguida y defendida en distintos momentos y lugares, desde la Europa de los tratados hasta el escenario contemporáneo de Ucrania.

El propósito de esta reflexión no es ofrecer recetas ni simplificaciones: es proporcionar herramientas de pensamiento para comprender, cuestionar y dialogar sobre realidades que afectan a todos. Solo a través de esta

comprensión podremos avanzar hacia el objetivo que inspira este ensayo: conocer la guerra para acercarnos, con mayor conciencia, a la paz.

A la hora de analizar cualquier fenómeno social, el primer paso consiste en reconocer su naturaleza y delimitar con claridad su contenido.

De ahí que la pregunta inicial, casi inevitable, sea: ¿qué entendemos por "guerra"? ¿Y por "paz"?

Toda guerra implica violencia, pero no toda violencia es guerra. Quien más, quien menos ha pensado y discutido sobre la violencia. Es un tema que nos resulta familiar en sus múltiples manifestaciones, ya sea la represión política del Estado, la violencia de ETA, la violencia islamista radical, la violencia machista, la violencia interpersonal, criminal o estructural. Sin embargo, la reflexión sobre la violencia específica que constituye la guerra, entendida como concepto general, no en sus casos concretos, ya no es tan habitual.

Responder a la pregunta "¿qué es la guerra?" no es sencillo. No es posible reducir la guerra a un simple acto violento, pues intervienen factores institucionales, culturales, jurídicos y económicos. Las guerras no han sido las mismas a lo largo de los siglos. Las campañas militares de las polis griegas, las conquistas romanas, las cruzadas medievales, las guerras dinásticas europeas, las guerras napoleónicas, las guerras revolucionarias, de liberación, las guerras totales del siglo XX, los conflictos de descolonización o las guerras asimétricas, híbridas y cibernéticas de la actualidad responden a lógicas, tecnologías y estructuras políticas radicalmente distintas. Una definición demasiado abstracta corre el riesgo de perder capacidad explicativa; una demasiado específica no es aplicable más allá de su contexto.

Su presencia reiterada en distintos contextos históricos, así como la diversidad de actores, causas y manifestaciones que ha adoptado, hacen que su definición no sea unívoca ni definitiva. Una encuesta revelaría, sin duda, la diversidad de percepciones existentes, y la revisión de las tradiciones intelectuales confirma esa pluralidad. Pensadores de épocas y tradiciones intelectuales diversas han elaborado conceptos que, aunque convergentes en ciertos aspectos, destacan dimensiones particulares del fenómeno, evidenciando su naturaleza polisémica.

Los autores clásicos han ofrecido definiciones muy variadas. Sun-Tzu,

quizá el teórico militar más respetado, en *El arte de la guerra*, concibe esta no como un fin en sí mismo, sino como un ejercicio estratégico en el que para obtener la victoria, la inteligencia, el cálculo y el engaño tienen más importancia que la fuerza bruta. Su famosa máxima —"la mejor victoria es vencer sin combatir"— subraya que la guerra puede entenderse como un proceso racional orientado a manipular las percepciones del enemigo. En este marco, la guerra es más un arte intelectual que una confrontación material, aunque en el conjunto de su obra se ocupa, en realidad, de la manera de vencer en la batalla. En cambio, Rousseau destaca la dimensión interestatal del fenómeno: la guerra —argumenta— no es una relación entre individuos, sino entre Estados; los sujetos devienen enemigos solo en tanto soldados, es decir, como representantes accidentales de la colectividad política. Sin embargo, Carl von Clausewitz formula, en la tradición moderna, la definición más influyente: "La guerra es un acto de fuerza cuyo objetivo es forzar al adversario a ejecutar nuestra voluntad". Lo que singulariza su obra es la idea de que la guerra no es más que la política por otros medios, no su continuación, y que de ninguna manera puede haber guerra sin un objetivo político. Desde esta perspectiva, la guerra no es un fenómeno autónomo, sino un instrumento político. Esta concepción ha sido central para los estudios estratégicos contemporáneos. En el siglo XX, Quincy Wright la describirá como un conflicto entre grupos políticos —especialmente entre Estados soberanos — sostenido por fuerzas armadas considerables y de duración prolongada. Por su parte, Gaston Bouthoul inaugura la polemología, disciplina dedicada al estudio científico de las guerras. Desde una perspectiva sociológica, insistió en que toda definición de la guerra es necesariamente provisional, varía según el contexto histórico y cultural. Entiende la guerra como una violencia organizada, metódica, limitada en tiempo y espacio, así como regulada jurídica y culturalmente según cada época.

La guerra acompaña a la humanidad desde sus orígenes y ha cambiado —y seguirá cambiando— adaptándose a los desarrollos políticos, sociales y tecnológicos de cada época. Lo que ocurre hoy en Ucrania, en Gaza o en cualquier otro punto de tensión, no es una excepción histórica, sino una reiteración trágica de un patrón ancestral. Y no tenemos razones fundadas para pensar que no volverá a repetirse. Cambian las armas, las estrategias,

las justificaciones, pero la lógica de fondo, la imposición de la voluntad mediante la violencia organizada, persiste. Las formas se transforman, pero la función política permanece.

La manera en que una sociedad entiende y justifica la guerra varía con el tiempo y según los contextos culturales. Se trata de un fenómeno complejo, objeto de preocupación y reflexión constante desde la antigüedad, que puede abordarse desde una pluralidad de perspectivas.

Su estudio requiere de una aproximación interdisciplinaria: historia, sociología, derecho, política, ética, economía, psicología, teología, estrategia militar y arqueología, entre otras disciplinas. Su caracterización no resulta sencilla, pues depende del enfoque adoptado. La definición más común la describe como un conflicto armado entre dos o más grupos —generalmente, aunque no siempre, naciones o Estados— que buscan imponer la voluntad de uno sobre el otro mediante el uso de la fuerza y la violencia. Esta definición, predominantemente descriptiva, no emite juicios de valor y se inscribe en la tradición que va de Clausewitz a los estudios estratégicos contemporáneos.

Más allá de su carácter descriptivo, la guerra ha sido objeto de análisis prescriptivo o valorativo. Desde un punto de vista valorativo, la discusión se centra en la moralidad de la guerra, vinculada al concepto de *bellum iustum*. La tradición de la "guerra justa" —desarrollada inicialmente desde la doctrina teológica-política medieval de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino— buscó establecer criterios éticos para determinar cuándo la guerra puede considerarse legítima, qué medios son aceptables y qué fines son moralmente defendibles.

En la teoría política moderna, Michael Walzer, desde la filosofía política normativa, ha actualizado este enfoque desde una perspectiva secular. Reivindica la idea de que la guerra es moralmente evaluable y que existen límites éticos vinculantes incluso en situaciones extremas. Sus planteamientos han influido en los Convenios de Ginebra y en las normas sobre responsabilidad de los Estados y protección de civiles.

En todo caso, la guerra es un instrumento político que sustituye la negociación y el acuerdo por el uso de la violencia física y directa. No es un fenómeno aislado, sus causas, desarrollo y consecuencias están condicionados por la estructura social, el sistema económico, la ideología

dominante, los avances tecnológicos y el marco jurídico-político que la regula.

En el reverso de la moneda, el concepto de paz presenta aún mayor complejidad teórica que el de la guerra, tanto por su variedad semántica como por su contenido normativo.

Originalmente, la idea de paz estaba vinculada al acto de establecer un pacto, sellar un acuerdo o poner fin a un conflicto. Con el tiempo, el término adquirió el sentido más amplio de ausencia de hostilidades, armonía social, orden o incluso bienestar espiritual. Este significado poco tiene que ver con la paz impuesta a lo largo de la historia por una potencia dominante (*pax romana*, *pax británica*, *pax americana*), lo cual cuestiona la neutralidad del concepto y evidencia que la paz también puede ser un instrumento político y no solo un ideal normativo.

La tradición teórica sobre la paz nos ha legado una distinción importante entre dos enfoques fundamentales: uno descriptivo y otro valorativo. El primero suele ser puramente negativo: define la paz como ausencia de guerra, una definición que no prejuzga el valor moral que deba atribuirse a la paz. No hay guerra, no hay combates, pero puede haber injusticias profundas. Puede coexistir con represión, pobreza, desigualdad o dominación. Se mantiene el orden, aunque no haya justicia para todas las partes. Sin embargo, la concepción valorativa —esto es, la valoración positiva de la paz tal como se entiende hoy día— implica un proceso más complejo: su definición es más amplia y variable, ya que no solo se refiere a la ausencia de guerra, sino también a un estado de bienestar, justicia social, estabilidad política y resolución pacífica de las causas subyacentes de la violencia.

Y, claro, ¿cómo se puede medir esto? ¿Cómo medir el bienestar o la justicia social? La guerra tiene indicadores claros —como el número de muertos o el grado de destrucción—, pero el concepto de paz es mucho más difícil de cuantificar: es más subjetivo y depende de factores cualitativos como la equidad, la seguridad y el bienestar. Para unos, significa seguridad; para otros, justicia; para otros aún, el fin de la dominación. Por otra parte, la mayoría de sociedades que se consideran "en paz" mantienen tensiones estructurales que pueden derivar en violencia.

Los pensadores ilustrados imaginaron una paz universal basada en el derecho y la razón, pero ese ideal continúa siendo más una aspiración normativa que una realidad política. Además, toda definición positiva de paz corre el riesgo de convertirse en una coartada para una nueva guerra. En nombre de la paz se han librado guerras de "liberación", de "reconstrucción" o de "defensa preventiva". La historia está repleta de ejemplos donde la promesa de la paz se ha convertido en justificación de la violencia.

La situación en Ucrania ofrece un ejemplo reciente de cómo los conceptos de guerra y paz se entrelazan, recordándonos que la paz siempre es un proyecto en disputa.

Cuando hoy pensamos, por ejemplo, en la paz en Ucrania, ¿en qué tipo de paz estamos pensando? ¿Qué paz es posible en Ucrania? ¿Es posible alcanzar la paz solo por medios militares? ¿Cabe esperar una paz que no implique una renuncia territorial? ¿Una paz que reconozca el derecho de los ucranianos a decidir su política exterior? ¿Una paz negociada, que exija renuncias, pero salve vidas?

Cada definición de paz en este contexto encierra un dilema moral y político. Para algunos, una Ucrania mutilada territorialmente pero independiente sería una paz aceptable. Para otros, una paz que implique concesiones territoriales sería inaceptable, la única paz justa sería la retirada de las tropas rusas del territorio ucraniano. Y para quienes abogan por una paz absoluta o integral, no habrá paz hasta que se eliminen todas las estructuras de opresión, discriminación y explotación.

Hablar de una paz *inestable*, *precaria* o *injusta* no tiene nada de contradictorio. De hecho, son descripciones que reflejan diferentes realidades sociales y políticas, en las que las condiciones de paz no son absolutas ni definitivas. En la práctica, este tipo de paces son comunes en contextos donde los acuerdos se imponen sobre realidades profundamente conflictivas, con numerosas cicatrices y heridas abiertas. En esos casos, la paz puede ser más un pacto de no agresión que una reconciliación genuina y duradera.

Los datos son elocuentes, según Vicenç Fisas, experto en resolución de conflictos y procesos de paz, en los últimos 35 años han tenido lugar en el mundo 62 guerras de alta intensidad, de las cuales solo un tercio, el 35%,

han terminado mediante acuerdos de paz, muchos de ellos imperfectos, como en los Balcanes o el plan de 20 puntos propuesto por Trump para Gaza, que difícilmente puede considerarse un acuerdo de paz, entre otras razones porque no contó con una de las partes y no puso fin efectivo al conflicto. Otro 45% de las guerras están vigentes, desactivadas o no completamente resueltas, aunque no haya muertos en este momento. El 20% restante, un total de 12 guerras, han terminado con la victoria militar de una de las partes. Estos datos muestran una tendencia clara: disminuyen los procesos de paz negociados mientras aumentan los finales militares o los conflictos congelados, lo que refuerza la idea de que la paz, cuando llega, suele ser incompleta, frágil y profundamente ambigua.

La paz perpetua y perfecta podrá ser un ideal loable —difícil, por no decir imposible, de alcanzar en su totalidad—, pero rara vez una opción real. Con frecuencia, esta *paz verdadera*, utilizada de forma retórica, no deja de ser una huida cómoda frente a los problemas prácticos y los conflictos de valores que suelen presentarse.

La paz no se logra con ideales teóricos, sino mediante un análisis riguroso de la relación de fuerzas, los fines deseados y los riesgos asumibles.

La paz no tiene que ser ideal o perfecta para ser valiosa. Erasmo de Róterdam y otros humanistas cristianos de su época sugirieron que incluso una paz desventajosa era mejor que la guerra más justa. En realidad, quien desea la paz suele verse obligado a elegir entre desearla más o menos que otros valores. Si, por ejemplo, en el caso de Ucrania, la integridad territorial perdida en 2014 se considera un valor supremo, la paz a cambio de territorio no sería una opción asumible.

Mientras unos abogan por una solución diplomática negociada, otros consideran que cualquier tipo de acuerdo que implique concesiones por parte de Ucrania podría verse como una derrota no solo para Ucrania, sino también para la comunidad internacional, que ha apoyado su derecho a la soberanía y a la integridad territorial.

El tema más difícil de resolver es la cuestión territorial. Algunos dirigentes europeos declaran indignados que no se puede consentir una modificación de fronteras por la fuerza. Es cierto, pero podrían aplicar el mismo criterio a Israel, que se ha anexionado ilegalmente los Altos del

Golán y Jerusalén Este sin que nadie en Europa haya tomado la mínima acción en contra, y amenaza con hacer lo mismo con el resto de los territorios palestinos. O a Marruecos, que se ha anexionado el Sáhara Occidental con la aprobación o el consentimiento de casi todos los que se rasgan las vestiduras ante la posibilidad de que Rusia se quede con parte del territorio ucraniano. En todo caso, una injusticia no justifica otra injusticia. En general, la inviolabilidad de las fronteras reconocidas internacionalmente es, sin duda, una causa justa, respaldada por numerosos tratados internacionales como la Carta de las Naciones Unidas (1945), el Acta Final de Helsinki (1975) o la Carta de París (1990).

Además, existe el temor de que cualquier concesión a Rusia siente un precedente peligroso para otros conflictos geopolíticos. Las exigencias máximas de Rusia y el dilema existencial de Ucrania hacen que los términos de la negociación sean extremadamente difíciles de conciliar.

El caso ucraniano condensa la tensión entre justicia y pragmatismo, entre soberanía y seguridad. Hoy, cuando escribo estas líneas, ninguno de los dos bandos enfrentados puede imponer su voluntad sin un costo insoportable.

En esta situación, quizá la única salida posible sea una paz negativa, un alto el fuego inmediato, no indefinido, un respiro que detenga la matanza de soldados y civiles, la destrucción y el sufrimiento de la población. La paz positiva, algún tipo de acuerdo que acomode las pretensiones de cada parte, podría dejarse para más adelante. Una paz así —imperfecta, transitoria, discutible— podría no satisfacer a nadie, pero salvaría vidas y abriría un horizonte de reconstrucción. Porque la paz no siempre nace del triunfo, sino del cansancio, de la conciencia del límite, de la fatiga moral que deja la guerra.

Lo deseable, según algunos analistas, sería un acuerdo acompañado de un tratado de seguridad mutua entre la OTAN y Rusia que evite nuevos episodios bélicos y construya un entorno pacífico y estable en Europa. Incluso proponen ir más lejos y reincorporar a Rusia como un miembro responsable y colaborativo de la comunidad internacional, retomando sus relaciones comerciales y políticas con Europa. Excluyendo Crimea, que para Rusia no está en discusión, se propone para el resto de los territorios ocupados una transición por fases: primero, el retorno de los refugiados y,

después de un tiempo, la celebración de un referéndum en cada provincia, bajo supervisión internacional, que incluya como una de las opciones el mantenimiento de la soberanía ucraniana con una autonomía muy amplia, algo parecido a lo que Moscú reclamaba para el Dombás antes de la invasión, en el marco de los Acuerdos de Minsk II.

Pero esto no está entre los deseos de Putin ni en los planes de los belicistas europeos, que prefieren elevar la apuesta militar, seguir alimentando la guerra con la esperanza de que Ucrania aún pueda ganarla.

La paz, como la guerra, tiene grados, matices y contradicciones. Hay paces injustas, frágiles, precarias. Paces que son simples treguas, silencios armados, incluso paces que pueden rivalizar en crueldad e injusticia con la guerra, como muy bien sabían los clásicos de la guerra justa (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, libro III, XXVIII). Pero también hay paces imperfectas que abren el camino a la reconciliación.

En ese sentido, la paz no debe concebirse como un estado final, sino como un proceso permanente de construcción, un equilibrio inestable entre memoria, justicia y poder. La paz no es algo que pueda alcanzarse de manera definitiva e inmutable. Rara vez resulta satisfactoria para todas las partes, pero una paz imperfecta puede ser, a veces, un paso hacia una mayor estabilidad y justicia.

CAPÍTULO 2

VIOLENCIA, POLÍTICA Y GUERRA

Volviendo al concepto de guerra, por más que la guerra conlleva violencia, siendo esta su herramienta esencial, no es simplemente una manifestación de ella, sino más bien una forma organizada y estructurada de conflicto armado entre grandes grupos humanos que ha evolucionado a lo largo del tiempo en función de factores sociales, políticos, morales, económicos y tecnológicos. Además, la guerra está limitada en el tiempo y en el espacio, y sometida a unas reglas jurídicas particulares —extremadamente variables según los lugares y las épocas—, que, normalmente, se incumplen.

La violencia es un hecho omnipresente en los asuntos humanos y se manifiesta de muchas formas que no alcanzan la escala ni las características de una guerra. Es un fenómeno más amplio, en el que cabría mencionar, por ejemplo:

- Violencia interpersonal: agresiones físicas, violencia doméstica, crímenes de odio o peleas callejeras.
- Violencia estructural: pobreza extrema, racismo institucional, desigualdad o violencia de género.
- Violencia cultural: sistemas de legitimación que justifican la existencia de la violencia directa y estructural.
- Violencia política o de Estado: tortura, desapariciones forzadas o detenciones arbitrarias.
- Terrorismo: aunque implica el uso de la violencia, no siempre puede considerarse una guerra.
- Algunos autores diferencian entre guerra y conflicto armado de baja o media intensidad por la cifra de víctimas: si en un año se registran más de 1.000 muertos, se considera guerra.
- Conflictos armados no convencionales: enfrentamientos entre grupos armados —pandillas, cárteles de drogas o movimientos

insurgentes— que no llegan a constituir guerras en el sentido tradicional, aunque pueden causar un alto nivel de violencia.

La guerra, en cambio, es una forma específica de violencia: organizada, metódica, colectiva, con un propósito político. No se trata solo de un estallido irracional, sino de una acción racionalizada en torno al poder. Suele presentar características específicas que la distinguen de estos otros tipos de violencia:

- Escala masiva: enfrentamientos entre grupos organizados (naciones, ejércitos, milicias).
- Objetivos políticos o territoriales: obtener poder, expoliar recursos estratégicos (petróleo, minerales raros), conquistar territorio o imponer ideologías.
- Planificación y recursos: implica una logística y un aparato militar significativos.
- La existencia de jerarquías, mandos, burocracia, funcionarios, etc., y doctrinas militares.
- Necesidad de un relato: toda guerra requiere una narrativa justificadora que alimente el fanatismo y permita matar sin sentirse culpable.

CAPÍTULO 3

LA GUERRA MODERNA: UNA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

La guerra suele presentarse como una constante de la historia humana, como un rasgo casi natural de las sociedades y de las relaciones entre grupos. Sin embargo, la forma en que hoy entendemos, organizamos y legitimamos la guerra no es universal ni atemporal, sino el resultado de una construcción histórica concreta. Aunque el recurso a la violencia armada ha sido recurrente como medio para resolver disputas territoriales, económicas o sociales, no ha constituido siempre la norma. En muchos periodos y lugares han existido largas etapas de paz relativa, así como regiones donde la violencia organizada fue históricamente menos habitual que en otras. Este es el caso del África subsahariana, una zona que hoy solemos asociar con conflictos, cuando durante siglos fue relativamente pacífica en comparación con Europa.

Por otro lado, fue en Europa donde primero se aplicaron de manera sistemática innovaciones tecnológicas a la guerra. No ocurrió así en China ni en América ni en buena parte del África subsahariana, donde tales avances se introdujeron más tarde o de forma marginal.

Asimismo, fue en Europa donde nació y se desarrolló el núcleo del pensamiento moderno sobre la guerra y la paz —el mismo que se aborda en este libro— tal como se entiende comúnmente hoy en día. Continuamos concibiendo la paz y su establecimiento en términos heredados del racionalismo y la Ilustración, con muy pocos cambios desde entonces. Figuras como Kant buscaron establecer principios universales y seculares para regular las relaciones entre Estados. Estas ideas impulsaron conceptos como la soberanía estatal, el derecho internacional, la diplomacia y la noción de que la paz es un estado no solo alcanzable y deseable, sino diferente de la mera ausencia de guerra.

Aunque existen ricas tradiciones de pensamiento sobre la paz y el conflicto en otras culturas —como la perspectiva oriental, a menudo centrada en la "paz positiva" o el equilibrio interno—, el marco dominante que rige las relaciones internacionales y el derecho internacional

contemporáneo es, en gran medida, producto del pensamiento político y filosófico europeo. Por ello, seguimos reflexionando sobre la paz y sobre cómo establecerla utilizando herramientas conceptuales y marcos legales surgidos del racionalismo y desarrollados en Europa.

En cuanto a la guerra, persisten en buena medida las categorías establecidas por Carl von Clausewitz y por la práctica bélica occidental de los últimos quinientos años, sobre lo cual me detendré más adelante. Y respecto a la relación entre guerra y paz, aún funcionan los marcos interpretativos heredados de la tradición cristiana, desde los escritos teológicos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino sobre la legitimidad del conflicto armado hasta la doctrina desarrollada por los legisladores occidentales en los últimos cuatro siglos.

A partir de finales del siglo XV, el modo europeo de hacer la guerra —así como su forma de pensar y actuar estratégicamente— se globalizó y proyectó sobre el resto del planeta. Puede considerarse, en ese sentido, una "patente" europea. Sobre la eficacia de esta organización político-militar y los resultados obtenidos, el historiador británico Geoffrey Parker observa que "la conducción occidental de la guerra se ha impuesto, para bien o para mal, en todo el mundo. En los siglos XIX y XX fueron notablemente escasos los Estados y culturas que lograron resistir largo tiempo a las armas occidentales, y los pocos que lo hicieron lo consiguieron, en general, mediante imitación o adaptación". La guerra ha actuado como fuerza impulsora del ascenso de Occidente hacia la dominación del mundo, causando siempre un altísimo coste.

Europa desempeñó también un papel decisivo en la aparición de ciertas formas modernas de genocidio —burocrático, industrial, ideológico—, especialmente desde la colonización y, más acusadamente, en los siglos XIX y XX.

Otro rasgo contemporáneo es la renovada privatización de la violencia, semejante a la que existía en la Edad Media y que fue condenada en su tiempo por Maquiavelo. La creciente actuación de compañías militares privadas —verdaderos ejércitos de mercenarios al servicio de Estados, empresas o mafias— constituye un fenómeno inquietante: operan al margen de las normas internacionales y su objetivo no es guerrear para alcanzar la paz, sino, por el contrario, obtener beneficios económicos

mediante la guerra. Los conflictos actuales combinan operaciones convencionales, campañas de desinformación, ataques cibernéticos, sabotaje económico y participación de actores irregulares. Esta mezcla de modalidades se ha visto incluso en escenarios donde la distinción entre violencia política y guerra abierta se difumina, como en la reciente operación militar ejecutada por Estados Unidos en Venezuela a comienzos de 2026, denunciada por Caracas como una agresión contraria al derecho internacional. Esto obliga a reinterpretar las definiciones clásicas sin perder sus elementos esenciales.

Un rasgo fundamental de la guerra moderna, sobre el cual quiero detenerme a continuación, es que su ejercicio, organización y legitimación han sido históricamente masculinos.

CAPÍTULO 4

LA GUERRA COMO PRÁCTICA HISTÓRICAMENTE MASCULINA

De dicha constatación histórica no cabe deducir que en los hombres hay un gen belicista que no existe en las mujeres. El hecho de que las tareas militares hayan sido históricamente y sigan siendo mayoritariamente masculinas, para Cynthia Enloe responde más a razones socioculturales, a estructuras patriarcales, que a características innatas. Para esta teórica feminista, conocida por su enfoque crítico sobre cómo la militarización afecta a la vida cotidiana de las mujeres y cómo se invisibiliza su trabajo en contextos bélicos, el patriarcado, la militarización y el género están profundamente entrelazados en la política global. Argumenta que la militarización se infiltra en la vida cotidiana y en las concepciones culturales de masculinidad y feminidad.

El género, al igual que la clase y la raza, impregna la institución militar y la forma en que se practica la violencia. Una forma específica de identidad masculina —patriarcal y agresiva— se desarrolló en paralelo a la guerra como institución. Esto que digo lo fundamenta el arqueólogo Alfredo González Ruibal, en una investigación extraordinaria, a partir de los restos arqueológicos, en *Tierra arrasada. Un viaje por la violencia del Paleolítico a nuestros días* (2024). Un viaje en el tiempo y en el espacio a lo largo de un millón de años y cuatro continentes, desmontando clichés y tratando de comprender por qué y de qué manera los seres humanos se han masacrado unos a otros.

Los guerreros forman comunidades íntimas, con sus códigos, sus relaciones sociales, afectivas y su identidad de grupo. Este tipo de comunidades se crean también a través de prácticas materiales: mediante el empleo de determinados objetos (armas, uniformes), el consumo social de determinadas sustancias (alcohol, tabaco y otras drogas) y el uso de determinados espacios androcéntricos como cuarteles, santuarios, fuertes, campamentos y trincheras. La identidad de género se crea también a

través de prácticas diferenciales de violencia, tanto por lo que se refiere a quienes la practican como a quienes la sufren.

Aunque el ejercicio de la guerra desde que hace su aparición es universalmente masculino, sin embargo, existen numerosos ejemplos a lo largo de la historia donde las mujeres han participado activamente en conflictos bélicos, ya sea como combatientes, estrategas, lideresas o defensoras de sus comunidades. Muchas mujeres guerreras surgieron en sociedades y contextos de resistencia contra poderes coloniales o imperialistas (Nzinga Mbande, Boudica, Tomoe Gozen, las guerreras de Dahomey, las milicias indígenas en América Latina, las combatientes kurdas, las guerrilleras zapatistas, salvadoreñas, sandinistas, etc.). Las mujeres que lideraron ejércitos o desarrollaron tácticas militares a menudo fueron ignoradas o mitificadas, como el caso de Juana de Arco, pero son minoría respecto a las sociedades donde la violencia institucional es asunto exclusivamente de varones. Y, de hecho, no existen sociedades donde la guerra sea solo tarea femenina.

La profesionalización de los ejércitos a partir del siglo XVII consolidó la exclusión femenina. Durante la Primera y Segunda Guerra Mundial, aunque las mujeres participaron masivamente en fábricas y servicios auxiliares, en formas subordinadas (enfermeras, soporte logístico, etc.), su presencia en el combate se consideró inusual y generalmente temporal.

Respecto a quienes sufren la violencia, los restos humanos, nos dicen los arqueólogos, dejan claro que no se suele matar igual a hombres y mujeres. Los múltiples y repetidos traumas *perimortem*, los que tienen lugar en el momento de la muerte, en los esqueletos femeninos revelan que las mujeres son más habitualmente víctimas de ensañamiento, lo que implica violación (aunque esto no pueden observarlo directamente en los restos humanos). Los varones suelen morir habitualmente (pero no siempre) en combate o en ejecuciones limpias. Es un patrón que los arqueólogos observan a lo largo de milenios y en culturas muy distintas. Una práctica que continúa en nuestros días. Hay que señalar que la violencia que se ejerce contra la población civil en las nuevas guerras es sobre todo una violencia contra las mujeres. En las guerras de los Balcanes de los últimos diez años fueron violadas de 20.000 a 50.000 mujeres; en Ruanda, durante y después del genocidio, la violencia sexual

fue generalizada, casi todas las mujeres que sobrevivieron al genocidio fueron violadas. Son cifras escalofriantes: entre 250.000 y 500.000 mujeres, además de que muchos de los 5.000 niños nacidos fruto de esas violaciones fueron asesinados. En el actual genocidio de Gaza, la mayoría de los aproximadamente más de 70.000 muertos son mujeres y niños. En Sudán se contabilizan por miles las violaciones a mujeres y niñas perpetradas por parte de los distintos grupos armados enfrentados en una guerra que continúa.

La visión militarista centrada en lo masculino sigue presente en las estructuras de poder y en cómo se entienden los conceptos de seguridad y defensa. Estudios feministas han logrado introducir una perspectiva nueva y demuestran que las mujeres tienen un impacto significativo en la construcción de la paz y en la redefinición de la seguridad, no como protección territorial, sino como protección de la vida humana en todas sus dimensiones.

CAPÍTULO 5

LA GUERRA COMO HORIZONTE EXISTENCIAL

La guerra nos acompaña desde que tenemos memoria. Aparece en los mitos, en las epopeyas, en los libros sagrados y en las crónicas que narran el nacimiento de las naciones. Es tan antigua como el fuego y tan persistente como el miedo. Tal vez por eso, con el paso de los siglos, hemos llegado a verla como un mal inevitable, una sombra que no termina de disiparse en nuestro horizonte existencial. Pero ¿por qué? ¿Es acaso una característica esencial de la condición humana, una pulsión que brota de lo más hondo de nuestra discutida naturaleza o de las estructuras sociales que hemos construido? ¿Tenía razón Heráclito al afirmar que la guerra es una fuerza generadora, un principio universal que rige la naturaleza y la existencia?

No me refiero aquí al conflicto en general —algo inherente al ser humano y que con frecuencia degenera en violencia—, sino a su expresión más extrema: esa violencia organizada, colectiva y racionalizada que llamamos guerra.

El estudio de sus causas —de los factores estructurales y subyacentes que crean las condiciones para que la guerra estalle— no debe confundirse con las justificaciones o motivos que se aducen para iniciarla. A lo largo de los siglos, filósofos, historiadores y científicos sociales han intentado desentrañar sus causas, discutir sus raíces y, sobre todo, imaginar cómo evitarla.

Las causas de la guerra son múltiples, interdependientes y variables según el contexto. Incluyen factores históricos, económicos, sociales, políticos e incluso culturales, que pueden configurar un entorno propicio para que la guerra se vuelva más probable. No es posible afirmar, con fundamento, que exista una única Causa —con mayúscula— o una causa última de la guerra. No hay determinismo social capaz de abstraerse de la voluntad, la potencia y los fines perseguidos por los hombres y las mujeres.

La concepción de la guerra como horizonte existencial es, en efecto, una

perspectiva profundamente filosófica y política, rastreable en pensadores clave como San Agustín, Maquiavelo, Hobbes, Kant o Hegel, quienes influyeron decisivamente en la conformación de la ciencia política moderna y en la teoría del poder.

En *La ciudad de Dios*, Agustín de Hipona aborda el conflicto entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad terrenal". Para Agustín, la guerra es un fenómeno inherente a la condición humana caída y al pecado original. La guerra no es vista solo en términos de un conflicto externo, material, físico, sino como una lucha interna, espiritual, entre el bien y el mal, en la que cada individuo y cada sociedad están involucrados. En toda la vida terrenal, las dos sociedades se encuentran mezcladas para no separarse sino en el juicio final. Para conseguir la salvación eterna, para participar plenamente de la paz definitiva, debe haberse combatido en una guerra contra el pecado. A las tres razones que en su opinión justifican la guerra, la autodefensa, el castigo de un daño ocasionado o la recuperación de un territorio robado y la búsqueda de la paz y la justicia, añade una más: la ordenanza divina.

Estos elementos rescatados siglos más tarde sirvieron para legitimar la lucha contra los infieles, dando origen a fenómenos como la guerra santa, las cruzadas o la Inquisición.

Aunque la guerra es nefasta y repudiable, considera que no hay manera de eliminarla de la realidad humana marcada por el pecado. Pero su uso debería estar sujeto a una serie de normas y limitaciones. Este es el sentido de la tarea que se había propuesto el obispo de Hipona.

Maquiavelo, por su parte, considera la guerra una constante en la política: el príncipe debe estar siempre preparado para ella. No la ve solo como instrumento de defensa, sino también como medio de expansión y de preservación del Estado. Hobbes, en cambio, interpreta la guerra como una condición natural del ser humano en su estado primitivo, lo que exige la instauración de un poder soberano que la contenga.

Kant suele presentarse como el gran contrapunto de esta visión. Sin embargo, él tampoco se aparta por completo de la idea de la guerra como horizonte existencial: la interpreta como un recurso de la naturaleza para alcanzar sus fines, incluso, en ocasiones, como un medio para el progreso cultural y el desarrollo de los pueblos. Pero su proyecto de *La paz perpetua*

(1985) busca precisamente romper ese ciclo, superar esa guerra perpetua que caracteriza el horizonte existencial de la humanidad mediante el derecho.

Mientras que Kant ve la guerra como un mal que debe ser erradicado, para Hegel tiene un carácter dialéctico: es un medio para la resolución de contradicciones dentro de la historia humana. Cumple una función de "destrucción creativa", al disolver los viejos órdenes y permitir la emergencia de formas superiores de organización política que, a su vez, dan lugar a un nuevo nivel de libertad.

En conjunto, estas teorías coinciden en que la guerra —bajo distintas manifestaciones— constituye una constante en la vida humana y política, una condición existencial que determina las relaciones sociales, la configuración del poder y la posibilidad misma de la convivencia pacífica.

CAPÍTULO 6

¿POR QUÉ LOS SERES HUMANOS HACEN LA GUERRA?

1. CAUSAS, MOTIVACIONES Y ESTRUCTURAS

A pesar de los avances tecnológicos, las transformaciones políticas y los cambios culturales, la pregunta persiste: ¿por qué seguimos guerreando? Las respuestas son múltiples y, en ocasiones, contradictorias. Algunas ponen el acento en la naturaleza humana; otras, en las tensiones sociales estructurales, en la competencia por recursos o en las ideas que moldean la percepción del enemigo. Desigualdad, identidad, recursos, poder, estructuras sociales, impulsos humanos e incluso errores fortuitos se entrelazan en una trama que hace de cada conflicto un caso particular.

Las doctrinas sobre las causas de la guerra pueden agruparse, de manera general, en dos grandes enfoques: las teorías genetistas o biologicistas y las constructivistas, economicistas, ambientalistas o culturalistas.

Mientras que el primer grupo sostiene que la guerra es un resultado natural de los instintos competitivos y agresivos arraigados en nuestra biología —como defendía el etólogo Konrad Lorenz, pionero en el estudio del comportamiento animal, o, en un plano más abstracto, la "pulsión de muerte" de la que hablaba Freud—, el segundo grupo considera que la guerra es una construcción cultural, consecuencia de factores históricos, económicos, sociales y políticos específicos. Desde esta perspectiva, la guerra no depende del modo de ser de los humanos en cuanto tales y puede superarse mediante transformaciones institucionales, educativas y morales. Dicho de otro modo, se trata del debate entre Hobbes y Rousseau: para el primero, la guerra es una consecuencia inevitable de la naturaleza humana, mientras que para el segundo es una creación de la civilización, no un producto natural de los seres humanos y, por tanto, puede cambiarse.

Desde luego, esta clasificación es algo tosca, pero puede resultar útil a efectos expositivos si no se presenta de manera excluyente. Los seres humanos somos un resultado complejo de nuestras capacidades biológicas

y del entorno sociocultural en el que crecemos, vivimos y actuamos. Somos, al fin y al cabo, criaturas biológicas que inventamos la cultura, y en esa doble condición se esconde tanto la semilla del amor como la de la destrucción.

Esta diferenciación, por otro lado, tiene interés por su correspondencia con otra dicotomía clásica: la que enfrenta las aproximaciones individualistas con las holistas o globalistas. En el fondo, se trata de decidir si los cambios históricos dependen ante todo de la transformación de los individuos o de la reforma de las estructuras sociales. O, dicho en términos más cotidianos: si el cambio debe empezar en los individuos para que la sociedad cambie o si primero es necesario transformar esta.

Desde una perspectiva antropológica y sociológica, algunos autores sostienen que la guerra es una construcción cultural o institucional. Antropólogas como Margaret Mead afirmaban que la guerra no es inherente a la humanidad, sino un invento social, lo cual sugiere que, como toda institución, puede ser modificada o incluso abolida.

En el marxismo, tanto la violencia como la guerra hunden sus raíces en las relaciones sociales de producción. Las guerras serían, por tanto, una consecuencia del capitalismo, de las rivalidades imperialistas y de la lucha de clases, no de la naturaleza humana. En una sociedad sin clases —el comunismo—, la guerra desaparecería, porque los intereses económicos que la originan dejarían de existir. Sin embargo, esta explicación aclara solo un aspecto del problema. No hay razones irrefutables para afirmar que la clase proletaria sea intrínsecamente pacífica o que, por naturaleza, sea el instrumento de la paz.

El nacionalismo, cuando se vuelve exclusivista o expansionista, se encuentra entre las causas más recurrentes de la guerra. La identidad opera como un combustible emocional poderoso que transforma las diferencias culturales o disputas territoriales en cuestiones existenciales. La guerra aparece entonces como un medio —a veces incluso como un "deber"— para defender la nación o para completarla.

Para los realistas políticos, en cambio, la guerra es una expresión del funcionamiento del sistema internacional, es ante todo una cuestión de poder, interés, necesidad y supervivencia. Desde esta óptica, la guerra es el resultado de la competencia entre naciones en un sistema internacional

anárquico, es decir, sin un gobierno mundial que regule los conflictos.

En mi opinión, si bien es un hecho que la guerra ha sido un fenómeno recurrente en la experiencia humana, no puede afirmarse que sea consustancial al ser humano. Los humanos no estamos programados para la guerra. Es cierto que somos capaces de cualquier cosa, pero ninguna conducta humana está genéticamente determinada. Como decía Mrs. Pell en *Arde Mississippi*: "Nadie nace odiando. El odio se enseña". El conflicto habita en nosotros y nosotras; en la convivencia experimentamos la ira y la violencia, pero también la pena, la alegría, el apego, el deseo y el instinto de juego.

La violencia, la agresividad humana, es una disposición no automática, sino potencial, que el ser humano puede o no activar; no constituye una determinación natural o genética. Las emociones, como ya propuso Aristóteles, pueden educarse para alcanzar nuestra mejor versión. Pueden emplearse para construir o para destruir.

Un estudio reciente refuerza esta idea. Entre 2003 y 2012, un equipo internacional de neurocientíficos analizó los casos de más de 26.000 excombatientes de distintos grupos armados en Colombia para explorar los orígenes de la violencia. Los investigadores observaron que en un país marcado por seis décadas de guerra —con más de 256.000 asesinatos, 80.000 desapariciones, 37.000 secuestros y ocho millones de desplazados, y múltiples atrocidades cometidas por todos los bandos, incluidas las fuerzas estatales—, según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica, las conductas violentas estaban mucho más relacionadas con factores sociales que con causas biológicas.

Los modelos de aprendizaje automático aplicados al estudio mostraron que cerca del 70% de los determinantes de la violencia dependían del contexto social, no del individuo. Es decir, la pobreza, la discriminación, la exclusión o el sentido de pertenencia a un grupo influyen más en la violencia que cualquier predisposición genética.

Estos hallazgos confirman la idea de que la violencia no es un impulso natural ni una consecuencia inevitable de la biología humana, sino una respuesta condicionada por las circunstancias sociales, económicas y culturales. Así, se desmonta la creencia de que las personas violentas lo son por naturaleza o por enfermedad mental.

Según los neurocientíficos, la evidencia contradice la visión hobbesiana de que se nace violento por naturaleza, de la popular alocución latina *homo homini lupus*. Salvo en casos de lesiones cerebrales graves, los factores sociales son los más determinantes. Sin embargo, también advierten que ningún factor social aislado —como la pobreza o la desigualdad— explica por sí solo la violencia: esta surge de la combinación compleja de causas biológicas, psicológicas y contextuales.

El impulso agresivo carece de toda relación demostrable con la guerra: no constituye una causa suficiente de no ser por el aprendizaje cultural y social. La guerra no es una fatalidad biológica. La biología no condena a la humanidad a la guerra. Guerrear no está en nuestros genes. No hay genes maléficos. Tampoco hay genes benévolos. Las guerras no son inevitables, como si fueran actos independientes de nuestras decisiones, semejantes a una catástrofe natural. Como escribió Spinoza: "Para hacer la guerra, basta con tener voluntad de hacerla". Su existencia está más relacionada con decisiones específicas de individuos y contextos sociales que con una necesidad biológica. Un solo individuo carismático en un contexto propicio puede impulsarla. A lo largo de la historia, numerosos líderes carismáticos han utilizado su influencia personal —ya sea mediante discursos, visión militar, ideologías o culto a la personalidad— para movilizar poblaciones y justificar guerras o campañas de expansión. Figuras como Hitler o Napoleón emplearon un carisma político-militar que les permitió consolidar poder y desencadenar conflictos a gran escala. En otros casos, como Gengis Kan o Alejandro Magno, su magnetismo personal y prestigio en batalla fueron clave para unificar pueblos y emprender conquistas masivas. Este tipo de carisma, aunque eficaz para motivar a las masas, ha tenido un impacto devastador en la historia global.

Ahora bien, lo que sí pone de manifiesto su persistencia en la historia es la dificultad de erradicarla, y nada indica que no vaya a seguir existiendo en el futuro, aunque tampoco podemos afirmar lo contrario con certeza. La falta de certezas se debe, en gran medida, a la naturaleza impredecible de los seres humanos y de las relaciones internacionales.

Así como la humanidad ha demostrado una gran capacidad para guerrear, también ha mostrado una notable disposición para la paz, la cooperación y la resolución de conflictos por medios no violentos. Lo que

Kant denominó "sociabilidad asocial" automáticamente generó conflicto, así como cooperación.

Podemos decir, entonces, que conviven en nosotros y nosotras de forma permanente elementos contrapuestos: fuerzas que impulsan al conflicto y la guerra, y otras que promueven la paz y la cooperación, que se manifiestan con distinta intensidad según las circunstancias.

Los seres humanos somos demasiado complejos para explicarnos mediante unos pocos principios generales.

A lo largo de los siglos, la guerra ha sido pensada como destino, como enfermedad del espíritu, como necesidad, herramienta o castigo. Pero siempre ha estado ahí, acompañándonos como un espejo oscuro donde se reflejan nuestras pasiones, miedos y deseos de poder. Pensarla es pensarnos: comprender que la violencia no está solo fuera, en los campos de batalla, sino también dentro, en las estructuras invisibles del poder y en los pliegues de nuestra propia condición.

Tal vez la gran pregunta sea si es posible escapar de ese horizonte. ¿Podemos cambiar lo suficiente —como individuos y como sociedad— para imaginar un mundo sin guerra? ¿O seguirá siendo, como decía Heráclito, la fuerza que rige la existencia?

Si la condición humana permanece esencialmente inalterada a lo largo del tiempo, si solo experimenta transformaciones lentas y casi imperceptibles, o si en verdad es capaz de cambiar de manera profunda, constituye una disyuntiva que ha suscitado reflexiones, teorías y especulaciones desde la antigüedad.

No hay respuesta definitiva. Pero quizá, precisamente en la obstinación de seguir haciéndonos esa pregunta, habite la más humana de nuestras esperanzas: la voluntad de imaginar un horizonte distinto.

Que la guerra forme o no parte de nuestra condición existencial no debería servir como excusa para renunciar al cultivo de las fuerzas internas y sociales que promueven la paz. En ellas reside un potencial capaz de transformar no solo nuestras vidas, sino también el mundo que compartimos, orientándolo hacia sociedades más justas, equitativas y pacíficas.

CAPÍTULO 7

CLAUSEWITZ Y LA NATURALEZA DE LA GUERRA MODERNA

1. GUERRA ABSOLUTA Y GUERRA REAL

Desde la antigüedad, pensadores como Sun Tzu advirtieron que la guerra constituye un asunto vital para los Estados, una cuestión de vida o muerte que exige un estudio riguroso. Sin embargo, pocos se han dedicado a examinarla con la profundidad necesaria. Entre esos pocos destaca Carl von Clausewitz, considerado el gran teórico de la guerra.

Si se desea comprender la naturaleza de la guerra y sus formas contemporáneas, resulta imprescindible mirar a las guerras napoleónicas y a la experiencia de Clausewitz, oficial prusiano y analista que vivió de primera mano aquel conflicto y lo convirtió en materia de reflexión teórica. Ese periodo marca un auténtico punto de inflexión tanto en la historia militar como en la teoría de la guerra.

Hasta finales del siglo XVIII, las guerras europeas eran en gran medida "guerras de gabinete": conflictos librados por ejércitos reducidos, integrados por soldados profesionales y mercenarios al servicio de monarquías dinásticas. Eran enfrentamientos de objetivos limitados, cuidadosamente restringidos para evitar campañas largas y demasiado costosas.

La Revolución francesa transformó radicalmente ese modelo. Al instaurar el servicio militar obligatorio y movilizar a toda la nación, puso fin a las guerras limitadas y dio paso a las llamadas guerras nacionales de masas. La participación popular, antes evitada por considerarse peligrosa para el orden político, se convirtió en la base de ejércitos gigantescos, compuestos por cientos de miles de hombres animados por un fuerte espíritu nacionalista y revolucionario.

Las guerras napoleónicas, prolongación de las guerras revolucionarias francesas, enfrentaron a Francia contra sucesivas coaliciones europeas y otorgaron a Napoleón una breve hegemonía sobre el continente. Estos conflictos anticiparon lo que más tarde se denominaría guerra total: la movilización no solo de los ejércitos, sino también de la economía, los

recursos y la voluntad política de toda la sociedad.

La "manera napoleónica" de hacer la guerra revolucionó el arte militar: introdujo la guerra de masas, la movilidad táctica, las batallas decisivas y el liderazgo carismático como factores determinantes. Para un joven Clausewitz, aquello representaba la guerra en su forma más pura, despojada de artificios, y lo impulsó a elaborar una teoría capaz de explicar tanto el fenómeno de la guerra como su estrecha relación con la política y la sociedad.

Clausewitz dedicó su vida a estudiar la naturaleza de la guerra y a buscar las leyes que determinan su origen, su curso y su desenlace. Desde muy joven conoció la experiencia bélica de primera mano —se alistó a los 12 años como abanderado en un regimiento prusiano—, y esa vivencia práctica alimentó su reflexión teórica.

No entraré aquí en el detalle de su teoría, en la controversia sobre la vigencia de su pensamiento ni en el debate acerca de las llamadas nuevas guerras, asuntos que he tratado en otro libro (*Repensar la guerra*, Catarata, 2004). Lo que sigue son solo unos apuntes básicos introductorios, fruto de mi propia lectura, para quien se acerque por primera vez a su obra.

Su tratado *De la guerra*, escrito hace más de dos siglos, quedó inconcluso y abierto a múltiples interpretaciones. Tras numerosas revisiones, de los ocho libros que lo componen, el propio Clausewitz manifestó estar plenamente satisfecho únicamente con el primer capítulo del libro I, considerado hoy su verdadero testamento intelectual. La obra no fue publicada en vida del autor; tras su muerte en 1831, fue su esposa, Marie von Brühl, quien recopiló, revisó y ordenó los manuscritos para hacerlos públicos.

2. GUERRA ABSOLUTA VS. GUERRA REAL

Clausewitz comenzó analizando la guerra y su esencia desde la pura teoría, libre de las circunstancias concretas en que surge y se desarrolla: del tiempo, del espacio, de las fuerzas materiales y morales, del azar y, sobre todo, de la política. En su primera definición, la guerra sería un duelo a gran escala en el que cada contendiente intenta imponer su voluntad al otro mediante la violencia, con el objetivo de incapacitarlo para seguir

luchando. Su forma más pura, a la que llama "guerra absoluta", supone la tendencia al empleo ilimitado de los medios disponibles y a la aniquilación del adversario. Sin embargo, como concepto ideal y abstracto, no responde a ninguna guerra real, sino a una construcción hipotético-analítica que permite pensar la esencia del fenómeno bélico.

En contraste, la "guerra real" está siempre condicionada por la política, los recursos disponibles y las circunstancias históricas. Clausewitz, sobre todo tras la derrota de Napoleón en Rusia y Waterloo, comprendió que el ideal abstracto siempre estaba limitado por la realidad: las guerras conducidas con objetivos militarmente restringidos, alejadas de la esencia, son mucho más frecuentes que las guerras "perfectas". Ello lo llevó a abandonar la definición inicial de guerra absoluta, a contextualizar los conflictos modernos, que rara vez alcanzan el nivel absoluto, especialmente en la era nuclear, y a formular la llamada "trinidad" o "trilogía" de la guerra, distinguiendo tres elementos constitutivos de todas las guerras reales:

1. La pasión y la hostilidad que movilizan al pueblo.
2. El azar, la incertidumbre, la profesionalidad y la ejecución que afrontan los militares.
3. Los fines racionales que fija el Gobierno.

Con este modelo, la guerra real e histórica deja de concebirse como un fenómeno puramente militar para entenderse como una realidad político-social en la que interactúan sociedad, ejército y Estado, una singular trinidad que hace imposible la guerra absoluta, incorporada en la revisión final de su obra.

La victoria puede lograrse de dos maneras: por *knockout* —la guerra absoluta— o por puntos. Son los dos extremos, o los dos tipos de guerra, de los que habla Clausewitz: la paz impuesta, por una parte; la paz negociada, por la otra.

La influencia de Maquiavelo en la formación intelectual de Clausewitz se advierte en la importancia que este concede al azar y la incertidumbre. Junto a la "trinidad", el otro concepto esencial para comprender la dinámica de la guerra es la famosa "niebla de la guerra", con la que se refiere a la incertidumbre, la confusión y la desinformación que

acompañan el camino hacia la guerra. En el momento supremo, la decisión de involucrar a un pueblo en un conflicto depende del juicio del jefe político. No hay certezas, el arte de la guerra ha de tener en cuenta no solo su naturaleza, sino también el azar y los imprevistos, pues ni se conocen todas las circunstancias presentes ni las consecuencias futuras.

Las guerras comienzan sin conocerse la relación exacta de fuerzas ni la capacidad del adversario, y mucho menos su desarrollo posterior o la paz que alumbrarán. Si, como advierte Clausewitz, en la guerra "todo se desarrolla en una suerte de niebla", las decisiones tácticas y estratégicas deben tomarse con prudencia. Si se descarta la certeza que proporciona la ideología, solo queda recurrir a la prudencia, al sentido común y a la moderación. No hay, pues, recetario ni fórmulas para triunfar en la guerra, porque el movimiento de intenciones, fuerzas, pasiones y azares que intervienen obliga al jefe a realizar un arduo esfuerzo.

Cabe recordar la opinión de León Tolstói en *Guerra y paz*: "¿Cómo puede haber una ciencia de la guerra cuando, como en toda cuestión práctica, nada puede ser preciso y todo depende de incontables condiciones cuya influencia se manifiesta por completo en un momento y donde nadie puede saber cuándo llegará ese momento?". En la guerra, según Tolstói, la teoría y las estrategias establecidas son insuficientes para abordar la realidad caótica y cambiante del campo de batalla. Cada situación es única, y los resultados dependen de condiciones impredecibles que pueden variar repentinamente, lo que hace que cualquier intento de formular una "ciencia de la guerra" sea en vano. Esto pone de relieve la limitación del conocimiento humano y la arrogancia de quienes creen poder dominar las complejidades de la guerra mediante reglas o fórmulas fijas.

La guerra se desarrolla en un entorno de incertidumbre, donde la realidad se impone al pensamiento abstracto, y entran en juego factores como el azar o lo que Clausewitz llamó "fricción": los problemas de logística, la escasa información, la indisciplina, el terreno difícil, el clima adverso, la mala organización y cualquier otro factor que hace que la realidad de la guerra difiera de los planes trazados sobre el papel. La fricción aumenta la confusión y la dificultad de actuar eficazmente, contribuyendo a la "niebla de la guerra". Debido a ello, los líderes

militares deben tomar decisiones rápidas con información limitada, confiando en su experiencia, juicio y capacidad de adaptación a las circunstancias cambiantes.

Su teoría ha sido objeto de fuertes controversias, a menudo malinterpretada o incluso invertida en el siglo XX. Su concepto de "guerra absoluta" ha sido confundido con el de "guerra total". Durante la Primera Guerra Mundial, el general Erich Ludendorff, jefe del Estado Mayor alemán y participante en el fracasado *putsch* de Hitler en Múnich (1922), propuso el concepto de "guerra total", en el que la política debía quedar subordinada a la guerra y no al revés. En su libro *La guerra total* (1935) afirmó que *De la guerra* pertenecía a un pasado ya caduco e invirtió la fórmula clausewitziana: la guerra ya no debía ponerse al servicio de la política, sino al contrario. "Habiendo cambiado el carácter de la guerra y el de la política", escribió, "las relaciones entre ambas deben modificarse. Todas las teorías de Von Clausewitz deben ser reemplazadas. La guerra y la política sirven a la conservación del pueblo, pero la guerra queda como la suprema expresión de la voluntad de la vida racial. Por ello la política debe servir a la guerra".

Posteriormente, Hitler llevó esta inversión a su extremo, convirtiendo la guerra en un fin absoluto, legitimado por una ideología racial. La hostilidad se vuelve físicamente absoluta cuando se fundamenta en una filosofía biológica o racista. Ciertamente, la hostilidad fundada en la lucha de clases no ha revestido formas menos extremas o monstruosas que la basada en la incompatibilidad de las razas. "Para quien quiere salvar los conceptos", señala Raymond Aron, "existe sin embargo una diferencia entre una filosofía cuya lógica es monstruosa y una filosofía que se presta a una interpretación monstruosa".

La destrucción de Hiroshima y Nagasaki mediante bombas atómicas confirmó la posibilidad de ascenso a los extremos de la violencia: fue la aplicación bárbara del principio de aniquilación interpretado en sentido material, el mismo principio que hoy aplica el Gobierno de Netanyahu al pueblo palestino, practicando un exterminio masivo contra una población indefensa, con la conciencia tranquila de quien se sabe protegido por una suerte de razón moral histórica mal entendida y que ningún otro poder occidental se atreve a interrumpir. El Israel del sionismo ultranacionalista

busca la victoria total, la "solución definitiva": la renuncia al Estado palestino en los territorios de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este, y al derecho de los refugiados a regresar a su país. Nada de esto estaría sucediendo sin el apoyo de Estados Unidos y de buena parte de las élites europeas.

Lo que singulariza la obra inconclusa de Clausewitz es el descubrimiento de que el elemento político pertenece a la naturaleza misma de la guerra: que la guerra es un medio de la política, no su continuación, y que de ninguna manera puede haber guerra sin un objetivo político. Sin intención política, dos grupos de personas pueden combatirse, pero no se hacen la guerra. Una disputa violenta entre bandas, una revuelta, un motín o una rebelión no constituyen una guerra. Cualquier tipo de violencia armada no equivale necesariamente a la guerra. En el caso de los señores de la guerra o los narcoterroristas, Clausewitz no habría aceptado como guerra el delito perpetuo ni el crimen organizado.

Clausewitz rompe en sus análisis con el sentido común de la época al señalar que la guerra no es una esfera social autónoma. Los tratadistas del siglo XVIII estudiaban política y guerra por separado, como fenómenos disociados.

Fue el primero en intentar sistematizar el estudio de la guerra; no la aborda desde una perspectiva moral de "bien" o "mal", sino desde una perspectiva de su naturaleza, su dinámica, su función política y estratégica. Para el prusiano, esa era una cuestión para los filósofos. En el capítulo dedicado a la "guerra popular", relativo al uso de las milicias armadas con el que soñaban los patriotas prusianos, escribe:

> Aquel pueblo que se sirva de la misma con inteligencia alcanzará una superioridad relativa sobre aquellos que se burlan de él. Dicho esto, la cuestión solo puede ser si este nuevo refuerzo del elemento bélico es saludable para la humanidad o no; una cuestión que sin duda se podría responder igual que la pregunta acerca de la guerra misma [...] se las dejamos ambas a los filósofos.

Clausewitz no aborda los aspectos de legitimación de la guerra por considerarlos materia no de ética militar, sino de ética política, y por tanto ajenos a su teoría de la guerra. Otorga, sin embargo, gran valor a las fuerzas morales en su sentido tradicional, asociadas a virtudes militares como el "espíritu de combate", la "fuerza de voluntad" o el "coraje".

Aunque Clausewitz fue un hombre de su tiempo y trabajó en un sistema

militar tradicional, no era militarista en el sentido de glorificar la guerra como un fin en sí mismo; tampoco era un pacifista ni un reaccionario que rechazara los cambios y desafíos modernos. Era un monárquico liberal. Su propósito no fue justificar ni condenar la guerra, sino analizarla en su lógica interna y como fenómeno histórico-político. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que, en la época de Clausewitz, el papel de la ética en los conflictos era secundario, no como hoy, cuando los ciudadanos influyen y exigen a los líderes políticos y militares que las consideraciones éticas ocupen un lugar central tanto en el uso de la fuerza como en la conducción de las operaciones.

Antes de Clausewitz, diversos autores habían formulado hipótesis y juicios sobre la naturaleza de la guerra; asimismo, algunos —empezando por Maquiavelo— habían abierto el camino a una relación estrecha entre guerra y política. Pero fue Clausewitz quien la estableció definitivamente, considerando la guerra como parte del intercambio político, no como un fenómeno independiente, sino como parte de un todo más amplio, la política.

De acuerdo con Clausewitz, la guerra, requiere combinar el medio específico —el recurso a las armas— con la intención política. Para él, no es más que la política por otros medios, no su mera continuación, como suele decirse al citar una de sus frases más conocidas. En el original alemán, la cita es más sutil y compleja: la palabra *Fortsetzung* puede traducirse como "continuación", pero su matiz es más profundo de lo que sugiere la palabra en castellano. El término no significa un estadio posterior, sino parte estructural de un mismo todo continuo.

La guerra, para Clausewitz, no reemplaza ni interrumpe la política, sino que despliega una de sus posibilidades. Ya no rigen sus formas habituales de negociación, deliberación y cálculo racional, pero la política no se detiene cuando empieza la guerra, simplemente adopta una forma violenta. En su modelo trinitario, la política —la razón de Estado— es lo que guía y da sentido a la guerra. Es una relación orgánica, no una transición mecánica. Clausewitz no proponía la guerra como el fracaso de la política, sino como una forma más de ejercerla, aunque por medios extremos. Tiene una concepción de la guerra como fenómeno inevitable y casi intrínseco a la política.

Clausewitz reconoce de manera explícita que la política hace la guerra: que la guerra surge de la política, que la política determina su intensidad, le da el motivo, traza sus líneas generales y fija tanto sus fines como sus objetivos militares. El fin político constituye, pues, la consideración suprema en la conducción de la guerra. La frase de Clausewitz ha sido reinterpretada, invertida, ampliada o criticada a lo largo del tiempo, pero sigue siendo un punto de partida ineludible para pensar la guerra. Más que una receta, es una advertencia: no puede separarse la violencia organizada de los intereses y estructuras de poder que la producen.

Es cierto que toda guerra introduce una lógica nueva, propia e imprevisible, dotada de un grado de autonomía y un alcance variables. Dicha lógica interrumpe e incluso puede transformar o subvertir la lógica política que la origina, sin hacerla desaparecer por completo, aunque sí reformular su modo de operar. Entre la lógica política y la lógica bélica se establece una relación estructuralmente desigual que la primera aspira a dominar. A lo largo de las hostilidades, esa relación se mantiene tensa, dinámica y mutuamente transformadora, hasta el punto de poder modificar o hacer fracasar los fines políticos que le dieron origen.

Lo trascendental en la definición de Clausewitz es el hecho de que la guerra sea la política misma, no que la haga el Estado. Y subrayo esto porque Clausewitz, al focalizar la guerra en el Estado, generó una tendencia a identificar su concepción con los enfrentamientos entre Estados —conflictos simétricos y convencionales—. Estas críticas, que asocian unilateralmente su pensamiento a la guerra interestatal, no toman en cuenta que, cuando el Estado pierde la titularidad exclusiva de la guerra y esta se libra en nombre de Estados en formación, partidos políticos, clases sociales u otros grupos de identidad común, no deja de ser política por no ser guerra entre Estados.

Los conflictos actuales —guerras asimétricas, insurgencias o "guerras híbridas"— muestran que la política sigue siendo inseparable de la violencia organizada. Actores no estatales —milicias, grupos insurgentes, organizaciones terroristas— movilizan pasiones, manipulan la incertidumbre y persiguen objetivos políticos, reproduciendo en otro marco la "trinidad" clausewitziana. Incluso en las llamadas guerras *proxy* o por delegación, donde las potencias enfrentan sus intereses a través de

terceros, sigue siendo evidente que no hay guerra sin un objetivo político, aunque este no emane directamente de un Estado.

En este contexto, adquieren especial relevancia aquellas operaciones militares que, sin adoptar la forma clásica de una guerra declarada, persiguen objetivos políticos claros mediante el uso directo y concentrado de la fuerza. Intervenciones rápidas, selectivas y sin reconocimiento formal de beligerancia —como las llevadas a cabo recientemente en Venezuela— muestran cómo la violencia organizada puede desplegarse hoy al margen de los marcos tradicionales sin perder su racionalidad política. Se trata de acciones que difuminan la frontera entre guerra, coerción estratégica y excepcionalidad permanente, pero que confirman, precisamente por ello, la vigencia del núcleo clausewitziano: la fuerza sigue siendo un medio al servicio de fines políticos, incluso cuando se presenta bajo formas nuevas o ambiguas.

Los debates actuales giran en torno a si estos nuevos fenómenos representan un cambio en la *naturaleza* o solo en el *carácter* de la guerra. Clausewitz distinguió entre la naturaleza inmutable de la guerra (un acto de violencia para imponer la voluntad del otro) y su carácter mutable (cómo se libra la guerra en diferentes épocas, con distintas tecnologías y actores). Esta distinción es crucial hoy en día para entender cómo las nuevas tecnologías (ciberguerra, drones, inteligencia artificial) o nuevos tipos de actores (grupos terroristas, milicias) cambian la *forma* de la guerra sin alterar su *esencia* fundamental.

Clausewitz utiliza la metáfora del camaleón para describir el fenómeno cambiante y multifacético de la guerra, señala que no es algo fijo ni predecible, sino que se adapta a las circunstancias y condiciones que la rodean, y nos advierte que la historia de la guerra no sigue modelos de desarrollo unidireccionales.

Clausewitz no ofrece un manual de estrategia ni una receta para la victoria, sino un marco teórico que advierte sobre la esencia política de la guerra. Como él mismo escribe: “Si la guerra pertenece a la política, adquirirá necesariamente su carácter. El carácter principal de la guerra, su proporción y su fin serán determinados por la política” (libro I, capítulo1). La guerra no puede entenderse sin considerar los intereses y las estructuras de poder que la sostienen.

Más allá del ámbito militar, *De la guerra* ha influido en generaciones enteras de pensadores de las más diversas ideologías (marxistas, liberales, militares) y campos del saber. Incluso creadores del ámbito musical, como Bob Dylan, han confesado que Clausewitz ha sido uno de sus autores de cabecera. Si pasas la vida escribiendo canciones contra la guerra, tiene sentido que acabes leyendo a quien hizo de ella materia de pensamiento. El joven que cantaba en los clubes neoyorquinos descubrió en Clausewitz a un militar que escribía como filósofo. Dylan lo cita como recordatorio de que las ideas propias —esas que parecen sólidas en plena madrugada— se desvanecen como humo cuando se confrontan con la brutalidad de la historia. Y reconoce que hay lecturas que exigen presencia y paciencia, pero que, a cambio, devuelven perspectiva.

Clausewitz ha tenido seguidores tanto de derechas como de izquierdas. Su influencia en el pensamiento marxista fue muy significativa, especialmente en Vladímir Ilich (Lenin), con quien el prusiano pasó a formar parte del corpus teórico comunista, y también en Mao, Ho Chi Minh y Võ Nguyên Giáp. Caso distinto fue el de Ernesto "Che" Guevara, cuya teoría foquista carece de la trinidad clausewitziana, pues pone el foco guerrillero en primer plano, confiando en que la política seguirá —de buen o mal grado— al estallido violento. En el foquismo, el peso de la lucha recae sobre un grupo guerrillero que no obedece órdenes de un órgano político ni interactúa de forma permanente con la población, sino que espera que esta se sume a él. Comprender adecuadamente la esencia de la guerra y su aspecto trinitario —pueblo, ejército y líderes— fue clave para el éxito de Mao, Ho Chi Minh y Võ Nguyên Giáp; en cambio, no alcanzar la "pasión del pueblo" fue decisivo en la derrota del Che en Bolivia.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Clausewitz acabaría siendo "purgado" del movimiento comunista internacional por Stalin —aunque no por Mao —, al considerarlo un representante del periodo manufacturero de la guerra y, por tanto, una autoridad militar ya superada. Esta descalificación recuerda la forma en que Marx describió en *El capital* a Adam Smith, a quien llamó "el economista que resume todo el periodo manufacturero". Stalin utilizó un recurso similar para relegar a Clausewitz, situándolo en una época caduca de la teoría militar.

Pese a las reinterpretaciones y polémicas, la obra de Clausewitz

conserva su vigencia y sigue estudiándose en las academias militares de los principales países del mundo. Su comprensión de la guerra como fenómeno político-social, sometido a la incertidumbre, al azar y a la pasión humana, continúa siendo una herramienta fundamental para entender los conflictos contemporáneos. Su pensamiento invita, más que a glorificar o justificar la guerra, a reconocer su complejidad, su lógica interna y sus límites. En un mundo donde la violencia adopta formas nuevas —asimétricas, híbridas, mediáticas o tecnológicas—, su advertencia esencial sigue resonando: toda guerra es, en última instancia, un acto político, y su comprensión exige pensar tanto en el poder como en la condición humana.

PARTE 2

LAS TEORÍAS SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ

Las tres grandes tradiciones más influyentes sobre la guerra y la paz en la filosofía política y las relaciones internacionales son la tradición de la guerra justa, la tradición del realismo político y la tradición pacifista en sus distintas variantes.

Cada una de estas tradiciones ofrece una visión distinta y refleja tensiones profundas sobre la moralidad de la guerra, la soberanía estatal, el equilibrio de poder y los derechos humanos.

CAPÍTULO 1
LA TRADICIÓN MORAL DE LA GUERRA JUSTA

La teoría de la guerra justa, o más exactamente la tradición de la guerra justa —ya que incluye un conjunto variado de doctrinas y posiciones diversas respecto del *iustum bellum*, con un cierto grado de consenso— hace referencia a una amplia tradición moral y legal que hunde sus raíces más profundas en los antecedentes hebraicos y grecorromanos de la cultura occidental, así como en el pensamiento cristiano primitivo.

Sin embargo, la tradición de los límites a la guerra en las civilizaciones no occidentales de Asia, África y América antecede en muchos siglos a la llamada teoría de la guerra justa occidental. Aunque estos límites no siempre se formularon como sistemas teóricos, reflejaron principios éticos, religiosos o pragmáticos que buscaban restringir la violencia y proteger valores sagrados.

Recorramos muy brevemente estas normas de contención en seis civilizaciones —la azteca, la egipcia, la hebrea, la islámica, la china y la

hindú— para mostrar cómo, desde cosmovisiones distintas, se intentó mitigar la barbarie de la guerra y salvaguardar la condición humana.

1. LÍMITES A LA GUERRA EN TRADICIONES NO OCCIDENTALES

1.1. LA CIVILIZACIÓN AZTECA

En la civilización azteca, la guerra no se concebía únicamente como un medio de conquista territorial, sino como un acto religioso destinado a sostener el orden cósmico. Las denominadas guerras floridas (*xochiyaoyotl*) eran conflictos rituales concertados entre señoríos con el fin específico de obtener prisioneros para el sacrificio.

Aquí, el objetivo no era la destrucción total del adversario, sino la renovación del equilibrio del universo. Por ello, la limitación azteca era ritual y cosmológica, no humanitaria en el sentido moderno: las batallas seguían reglas estrictamente pactadas, los prisioneros recibían un trato ceremonial hasta el momento del sacrificio y las ciudades raramente eran arrasadas. En este sentido, la guerra se desarrollaba dentro de un marco normativo que canalizaba la violencia y evitaba la aniquilación indiscriminada.

1.2. LA TRADICIÓN EGIPCIA

En el antiguo Egipto, la guerra estaba sometida a la ética del Maat, el principio de justicia y armonía universal. El faraón, en su calidad de mediador divino, tenía la misión de preservar esta estabilidad; por ello, las campañas militares se justificaban como actos de contención del caos exterior. Egipto introdujo así el ideal de una guerra legítima pero reglada, subordinada a la preservación del equilibrio cósmico.

1.3. LA TRADICIÓN HEBREA

La tradición hebrea, expresada en los textos bíblicos, distingue entre las

guerras obligatorias (*miljémet mitzvá*), ordenadas por mandato divino, y las guerras facultativas (*miljémet reshut*), decididas por la autoridad política. Antes de iniciar las hostilidades, era imperativo ofrecer la paz al enemigo; asimismo, se prohibía la destrucción de recursos vitales —como los árboles frutales— y se establecían normas respecto al trato de mujeres y niños. Aunque se permitía la ejecución de combatientes, la prohibición de abusos indiscriminados sentó las bases de una protección embrionaria para los no combatientes.

1.4. LA TRADICIÓN ISLÁMICA

En la tradición islámica, el derecho de la guerra (*fiqh al-jihad*) también establece límites claros: la contienda solo es legítima en defensa propia o para proteger a la comunidad. Bajo este código, se prohíbe atacar a civiles, destruir cultivos o matar animales innecesariamente; se debe buscar la paz siempre que sea posible y la reconciliación tras el conflicto se considera un deber religioso.

El filósofo andalusí Averroes (Ibn Rushd) sistematizó en el siglo XII estas normas del *ius in bello*. Para él, para que una guerra fuera considerada yihad, debían respetarse estrictas prohibiciones:

> […] en la yihad no pueden matarse ancianos ni mujeres ni niños; tampoco enfermos mentales, crónicos o ciegos. Hay que respetar la vida de eremitas, monjes, monjas y hombres de ciencia, a no ser que inspiren sospechas de enemistad. Tampoco se puede matar campesinos, talar árboles, ni quemar cosechas, sacrificar animales, dispersar abejas o destruir edificios. Por último, […] está terminantemente prohibido el uso de flechas envenenadas.

1.5. LA TRADICIÓN CHINA

China desarrolló un pensamiento militar y ético altamente sofisticado. En la China antigua, pensadores confucianos, taoístas y estrategas militares reflexionaron profundamente sobre el fenómeno bélico. En *El arte de la guerra*, Sun Tzu (siglo V a. C.) afirma que "la suprema excelencia consiste en vencer sin combatir", subrayando que la violencia debe ser el último recurso y que la verdadera victoria es aquella obtenida mediante la inteligencia y la diplomacia.

Mientras el confucianismo consideraba la guerra un signo de desorden moral —solo justificable si el soberano actuaba con rectitud (*junzi*)—, el taoísmo veía la violencia como una alteración del Dao, el flujo natural de las cosas. En China se consolidó así la idea de una guerra racional y defensiva, que anticipaba principios modernos de proporcionalidad y humanidad.

1.6. INDIA (TRADICIÓN HINDÚ Y BUDISTA)

La civilización hindú elaboró una de las doctrinas más completas sobre la conducta bélica: el *dharma-yuddha*. Textos como el *Mahabharata*, el *Manusmriti* y el *Arthashastra* definen esta "guerra conforme al deber" como aquella que respeta normas morales estrictas incluso en el fragor de la batalla.

Sus reglas prohibían atacar a enemigos desarmados o dormidos, dañar a civiles o emplear armas envenenadas. Kautilya (siglo IV a. C.), en su *Arthashastra*, aunque permite el uso de la astucia, reconoce la necesidad de la clemencia. Por su parte, el budismo, aunque fundamentado en la no violencia (*ahimsa*), admite la posibilidad de la defensa propia o la protección de inocentes, poniendo siempre el énfasis en la intención y el autocontrol.

En conjunto, estas doctrinas milenarias establecieron límites universales basados en la proporcionalidad y la contención.

2. LA TEORÍA OCCIDENTAL DE LA GUERRA JUSTA

Frente a este mosaico de tradiciones orientales y americanas, surge la teoría occidental de la guerra justa. Esta elaboración doctrinal nace y se desarrolla en el marco de la cultura europea, siendo formulada y refinada desde la Antigüedad clásica hasta la actualidad.

Si bien pensadores como Tucídides, Platón, Aristóteles o Cicerón abordaron cuestiones de ética bélica, no llegaron a formular una teoría sistemática de la guerra justa (*bellum iustum*). Inspirada en gran medida en el derecho romano y el pensamiento ciceroniano, esta doctrina cristalizó más tarde como una respuesta a la tensión ética del cristianismo

primitivo. Su propósito fue legitimar la participación del creyente en los conflictos armados, integrando la guerra en un marco moral, religioso y político.

Conocemos esta tradición principalmente por la forma que adquirió entre finales de la Edad Media y el siglo XIX. Su arquitectura se apoya en los escritos teológicos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria; en los tratados jurídicos de Hugo Grocio, Samuel Pufendorf y Hans Kelsen; así como en las reflexiones de la filosofía política clásica de Kant o Hegel. Del mismo modo, no puede obviarse la aportación de la tradición socialista y marxista. Finalmente, en la era moderna y secular, pensadores como Michael Walzer, James Turner Johnson y John Rawls han revitalizado esta tradición desde la filosofía política normativa, adaptando la moral de la guerra justa a los retos contemporáneos.

En última instancia, la teoría de la guerra justa es un intento moral de explicar y a su vez evaluar el fenómeno bélico, combinando ideas legales, filosóficas, prudenciales, teológicas y éticas. Su propósito no es solo justificar el uso de la fuerza, sino someterlo a un escrutinio constante, buscando un equilibrio entre la necesidad política y la responsabilidad moral ante la barbarie.

En la última década, con la invasión de Ucrania, la guerra colonial y de exterminio perseguida por las autoridades de Israel en los territorios palestinos, las incursiones militares o la proliferación de guerras civiles asimétricas, que estallan en uno u otro lugar del planeta, ha reaparecido y devuelto al primer plano de la actualidad la cuestión de si las guerras son justas o injustas, es decir, ha reabierto la discusión acerca de la ética de la guerra, de la viabilidad de los criterios morales que la tradición filosófica de la guerra justa ha establecido a lo largo de los siglos.

Antes de seguir adelante, quisiera aclarar cierta confusión que suele darse acerca de la relación entre "guerra justa" y "guerra santa".

El concepto de guerra santa ha estado presente, de una forma u otra, en las principales religiones. Hace referencia a aquella guerra que se justifica en función de ideales o fines religiosos, en nombre de una autoridad divina o de un líder religioso: las cruzadas para los cristianos, la yihad para los musulmanes y la *milhemet mitzvah* para los hebreos. La guerra santa es,

por tanto, una guerra teológica, que no estaría sometida a límites morales o jurídicos; es decir, no existen restricciones de *ius in bello*, ya que el objetivo de estas guerras era la aniquilación o sometimiento de aquellos considerados infieles.

Las principales motivaciones de las guerras santas se centraban en proteger una determinada religión, sus dogmas y sus territorios sagrados frente a religiosos extremistas o pueblos cuya ideología e idiosincrasia se oponían a la propia. No obstante, como en toda guerra, también prevalecían intereses políticos, económicos y de control territorial por parte de los Estados europeos y de la propia Iglesia.

Las guerras santas, al pretender justificarse por motivaciones divinas, anteponen los fines a los medios empleados y tienden a ser ilimitadas. Por el contrario, la "guerra justa", como ahora desarrollaré, se libra bajo la autoridad pública con objetivos más terrenales, como la defensa del territorio, las personas y los derechos. Asimismo, busca limitar la incidencia de la violencia mediante códigos de conducta, inmunidad de los no combatientes y otras restricciones humanitarias que están ausentes en la guerra santa.

Frente a quienes rechazan por inmoral la licitud de cualquier guerra y frente a quienes entienden que es un absurdo cualquier forma de especulación acerca de la moralidad o inmoralidad de las guerras, para los partidarios de la guerra justa resulta en ocasiones justificable y, como cualquier actividad humana, sometida a enjuiciamiento moral, no solo a las reglas de la "convención bélica".

La teoría de la guerra justa sostiene que la guerra es un crimen, un infierno, y solo es moralmente aceptable bajo ciertas condiciones. La idea central es que la guerra solo puede ser justa cuando está sujeta a fuertes condiciones restrictivas, tanto en lo que respecta a las razones que la justifican como al modo de hacerla.

LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA: ESTRUCTURA NORMATIVA BÁSICA

***Ius ad bellum* (derecho a la guerra: condiciones para el inicio legítimo de un conflicto armado):**

- **Causa justa:** *respuesta a una agresión injusta, legítima defensa o protección de inocentes.*

- **Autoridad legítima:** *solo una autoridad política reconocida puede decidir el recurso a la guerra.*

- **Intención correcta:** *la finalidad debe ser la restauración de la justicia y la paz; se excluyen la conquista, la gloria, el lucro o la imposición ideológica.*

- **Último recurso:** *la guerra solo es admisible tras agotar las vías pacíficas y diplomáticas.*

- **Proporcionalidad:** *el daño causado no debe exceder razonablemente el bien que se pretende alcanzar.*

- **Probabilidad razonable de éxito:** *no es legítimo iniciar una guerra destinada previsiblemente al fracaso.*

***Ius in bello* (derecho en la guerra: límites éticos a la conducción de las hostilidades):**

- **Distinción:** *diferenciación estricta entre combatientes y no combatientes, y entre objetivos militares y civiles.*

- **Proporcionalidad:** *limitación del uso de la fuerza en función del objetivo militar perseguido.*

- **Humanidad:** *prohibición de métodos y armas que causen sufrimientos innecesarios o crueles.*

***Ius post bellum* (derecho después de la guerra: obligaciones tras el fin del conflicto):**

- **Tratamiento justo de los derrotados:** *protección de la población civil y prohibición de represalias arbitrarias.*

- **Restauración de la paz:** *reconstrucción institucional, reconciliación y estabilidad política.*

- **Responsabilidad y reparación:** *persecución de crímenes de guerra y compensación de los daños causados.*

La llamada teoría de la guerra justa parte de una premisa exigente: la guerra es, en sí misma, un mal moral, una forma extrema de violencia que

solo puede considerarse aceptable bajo condiciones muy restrictivas. No se trata de justificar la guerra, sino de someterla a un conjunto de criterios normativos destinados a limitarla, contenerla y, en la medida de lo posible, impedir su deriva hacia la destrucción indiscriminada.

Tradicionalmente, esta teoría se articula en torno a tres ámbitos normativos distintos pero interrelacionados, que permiten evaluar la legitimidad de la guerra antes, durante y después del conflicto: el *ius ad bellum*, el *ius in bello* y, en formulaciones más recientes, el *ius post bellum*.

El *ius ad bellum* se refiere a las condiciones que deben cumplirse para que el recurso a la guerra pueda considerarse legítimo. No toda causa invocada es suficiente: la guerra solo puede justificarse como respuesta a una agresión injusta, en ejercicio de la legítima defensa o para la protección de inocentes gravemente amenazados. Además, la decisión debe emanar de una autoridad política reconocida y estar guiada por una intención correcta, orientada a la restauración de la justicia y la paz, y no a la conquista, el lucro o la imposición ideológica. A ello se añaden requisitos prudenciales decisivos: la guerra debe ser el último recurso, una vez agotadas las vías pacíficas, debe guardar proporcionalidad entre los daños previsibles y los bienes perseguidos, y no debe iniciarse cuando carece razonablemente de posibilidades de éxito. Estos criterios buscan introducir racionalidad y contención en la decisión de ir a la guerra, evitando tanto la precipitación como la instrumentalización del conflicto.

El *ius in bello* regula la conducta de las partes una vez iniciado el conflicto armado. Su presupuesto fundamental es que la justicia de la causa no exonera del cumplimiento de límites éticos en el uso de la fuerza: incluso una guerra iniciada por motivos legítimos puede convertirse en injusta si se conduce de manera ilícita. Entre sus principios centrales se encuentran la distinción estricta entre combatientes y no combatientes, la proporcionalidad en el empleo de los medios bélicos y la prohibición de infligir sufrimientos innecesarios mediante prácticas o armamentos crueles. El *ius in bello* expresa así la convicción de que la ética no desaparece en el campo de batalla y de que la guerra no debe transformarse en un instrumento de exterminio indiscriminado. El derecho internacional humanitario moderno —en particular los Convenios de Ginebra— puede entenderse como la traducción jurídica de estos

principios.

Más recientemente, la reflexión sobre la guerra justa se ha ampliado con la incorporación del *ius post bellum*, centrado en las obligaciones que surgen una vez concluidas las hostilidades. Este ámbito atiende a las condiciones de una paz justa y duradera, al tratamiento de los vencidos, a la protección de la población civil, a la reconstrucción institucional y a la responsabilidad por los crímenes cometidos durante el conflicto, incluida su persecución penal y la reparación de los daños causados. Con ello se subraya que la dimensión ética de la guerra no termina con la victoria militar, sino que se prolonga hasta la restauración de un orden político mínimamente justo y estable.

En conjunto, la tradición de la guerra justa ofrece un marco normativo que busca equilibrar la persistencia histórica de los conflictos armados con la exigencia moral de limitar la violencia. Sin renunciar a la defensa legítima, aspira a proteger a los inocentes y a preservar ciertos valores humanos fundamentales incluso en circunstancias extremas. Aunque formulada en el seno de la cultura política occidental, muchas de sus preocupaciones —la proporcionalidad, la distinción, la contención del daño— resuenan también en otras tradiciones culturales, lo que sugiere que el intento de poner límites éticos a la guerra responde a una aspiración ampliamente compartida.

3. LA LEGÍTIMA DEFENSA: NÚCLEO Y TENSIONES

El concepto de la legítima defensa es la piedra angular del argumento de la tradición de la "guerra justa". Es reconocido ya en el derecho romano clásico, donde se formula como un derecho natural de autoprotección frente a una agresión injusta. El emperador Justiniano (siglo VI d. C.) la reconoce como un derecho natural.

Durante la Edad Media (siglos V al XV), la Iglesia y el derecho feudal lo permiten con ciertos límites. La Iglesia católica, a través del derecho canónico, empieza a construir una noción moral de defensa legítima. Era necesario justificar la aparente contradicción entre el quinto mandamiento, "no matarás", y la compatibilidad de la moral cristiana con el uso de la fuerza en defensa propia.

En su carta *Ad Publicolam*, Agustín de Hipona expresa reservas sobre el homicidio en defensa propia. Para él, no basta con que una persona se defienda para justificar el acto de matar. Solo ve como lícito el matar en ciertos casos excepcionales:

- Si es un soldado cumpliendo órdenes legítimas.
- Si actúa bajo una función pública (como un juez o un agente del orden).
- Si no lo hace por egoísmo, sino por el bien común.
- Si posee una autoridad legítima conferida por la comunidad.

En todos los casos, el acto de matar solo resulta moralmente tolerable si queda estrictamente subordinado a una autoridad legítima y a un fin que trasciende el interés individual. La "justicia" de una guerra dependía de la autoridad divina, de Dios, o del Estado confesional romano. Es decir, Agustín subordina el acto de matar a la existencia de una autoridad legítima a la que el soldado debe obediencia y a un fin no egoísta.

Tomás de Aquino (siglo XIII) trata el mismo tema en la *Summa theologiae* (II-II, cuestión 64, artículo 7) y tiene una postura más clara y permisiva. Para él, la legítima defensa es moralmente lícita si:

- El fin es preservar la propia vida, no matar.
- La muerte del agresor es un efecto secundario no deseado (principio del doble efecto, según el cual un efecto negativo puede ser moralmente tolerable si no es buscado como fin ni como medio).

Afirma directamente: "Si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio", es decir, no comete pecado mortal si su intención no es matar, sino defenderse.

A partir del Renacimiento y la modernidad temprana (siglos XV-XVIII), con la formación de los Estados modernos, se empieza a limitar la justicia privada y se refuerza el monopolio estatal de la violencia. Autores como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Hugo Grocio y Emerich de Vattel inician su juridificación y racionalización. Surge el concepto de proporcionalidad y se consolida la idea de que la legítima defensa debe ser

inmediata frente a una agresión injusta, con uso necesario y proporcionado de la fuerza. Este proceso de juridificación convivió, sin embargo, con una progresiva autonomización del pensamiento estratégico y político de la guerra.

Durante buena parte del siglo XIX y principios del XX, la ética de la guerra quedó marginada del discurso militar e internacional. La guerra se enseñaba y concebía como ciencia, estrategia y geopolítica, no como una cuestión moral. Clausewitz reforzó y articuló el pensamiento realista y pragmático del fenómeno bélico que ya se consolidaba desde el siglo XVII (con Hobbes, Bodin, etc.). Su influencia afianzó un enfoque político y estratégico de la guerra. Esto contribuyó a que la tradición de la "guerra justa" quedara eclipsada hasta que, tras las atrocidades del siglo XX, especialmente después de la Primera Guerra Mundial, resurgiera la necesidad de una crítica ética sobre cuándo y cómo es legítimo hacer la guerra.

Poco antes del final de la Segunda Guerra Mundial, el principio de legítima defensa es asumido y reformulado por Hans Kelsen, uno de los juristas más influyentes del siglo XX y figura clave en la arquitectura normativa que dará lugar a las Naciones Unidas. En el ámbito de la filosofía política normativa, Michael Walzer retoma de manera explícita la tradición medieval de la guerra justa para evaluar la moralidad de la guerra contemporánea. Su propuesta reactiva un lenguaje moral que había quedado en gran medida eclipsado por el realismo estratégico y la lógica de la razón de Estado, insistiendo en que incluso en la guerra existen límites normativos vinculantes. Al mismo tiempo, su enfoque mantiene ciertas afinidades con la doctrina de la justicia de la guerra revolucionaria. Esto indica que el enfoque de la tradición cristiana no está tan alejado, en esta cuestión, de la tradición marxista. Ambas doctrinas sostienen que debe anteponerse la justicia a la paz en las guerras que consideran justificadas, pese a sus profundas diferencias en la concepción de lo justo.

John Rawls, por su parte, no elude el problema de la guerra en su teoría de la justicia internacional, sino que lo integra explícitamente en su marco normativo. En *El derecho de los pueblos* (1999), dedica una parte central de su denominada "teoría no ideal" a la guerra justa, elaborando principios destinados a regular tanto el recurso a la guerra como su conducción.

Rawls sostiene que la guerra solo puede justificarse como último recurso frente a una agresión grave para la defensa de los derechos humanos fundamentales o para preservar un orden mínimo de justicia entre los pueblos y rechaza expresamente su uso para imponer por la fuerza un régimen político liberal. Al mismo tiempo, establece criterios morales exigentes —como la distinción entre combatientes y no combatientes y el principio de proporcionalidad— que buscan limitar la violencia incluso en contextos de conflicto armado.

Sin embargo, esta ampliación progresiva del concepto de legítima defensa, pensada para responder a contextos históricos extremos, abrirá la puerta a interpretaciones cada vez más elásticas y problemáticas, que darán lugar a las figuras contemporáneas de la excepción.

Hoy, la legítima defensa es un concepto jurídico universalmente asumido como el único argumento que justifica el recurso a la guerra en el derecho internacional contemporáneo (artículo 51 de la Carta de las Naciones Unidas). Sin embargo, la progresiva ampliación y flexibilización de este concepto, especialmente en contextos percibidos como excepcionales, ha dado lugar a interpretaciones cada vez más problemáticas, en las que la defensa legítima comienza a deslizarse hacia formas de justificación extraordinaria del uso de la fuerza. Es precisamente este desplazamiento el que permite comprender la aparición de las figuras contemporáneas más controvertidas de la legítima defensa.

4. CUATRO EXCEPCIONES A LA LEGÍTIMA DEFENSA

Con el paso del tiempo, el concepto de legítima defensa, originalmente formulado como respuesta inmediata, necesaria y proporcionada frente a una agresión injusta, ha experimentado una ampliación progresiva. En ese proceso han surgido nuevas figuras que se presentan como extensiones o modulaciones excepcionales de la defensa legítima: la emergencia suprema o de extrema necesidad, las guerras humanitarias, las guerras preventivas y la doctrina de la disuasión. Estas excepciones comparten un rasgo común: todas ellas introducen, en distintos grados, la posibilidad de suspender o flexibilizar los límites tradicionales del uso legítimo de la fuerza, alejándose así de la noción clásica de legítima defensa y abriendo

un campo especialmente problemático desde el punto de vista moral y jurídico.

4.1. EMERGENCIA SUPREMA

Es una de las excepciones más controvertidas, ya que implica la suspensión temporal de las normas contempladas en el *ius in bello*, especialmente del principio de respeto a la inmunidad de los no combatientes. Se trataría de una situación extraordinaria en la que un Gobierno democrático, durante el transcurso de una guerra y como respuesta a una agresión ilegítima, estaría moralmente legitimado para realizar un mal de forma premeditada —incluso contra inocentes— como único medio para garantizar la supervivencia del modo de vida democrático.

La paternidad del concepto es de Winston Churchill, quien recurrió a esta figura durante la Segunda Guerra Mundial en uno de sus discursos de 1940, para justificar la orden de bombardear Berlín y otras ciudades alemanas con el fin de minar la moral de la población alemana, en un contexto en el que el Reino Unido se encontraba aislado, al borde de la derrota frente a la Alemania nazi, y sin una alternativa militar clara para evitar la derrota. Walzer considera que, en ese contexto extremo, el bombardeo de centros urbanos —con el consiguiente sacrificio deliberado de población civil— podía ser comprendido como una decisión trágica, moralmente culpable, pero excepcionalmente justificable para evitar un mal mayor.

Michael Walzer, al reflexionar sobre lo que habría ocurrido si la Alemania de Hitler hubiese salido victoriosa de la Segunda Guerra Mundial, incorpora este concepto a su teoría política, equiparándolo moralmente a un estado de extrema necesidad. Para ello, establece tres condiciones: primera, solo puede activar el estado de emergencia suprema el país agredido (es decir, aquel que libra una guerra justa); segunda, dicho país debe encontrarse al borde de la derrota, y tercera, la derrota debe implicar la masacre, esclavitud o incluso un posible genocidio de los miembros de la comunidad política en peligro.

Esta figura, basada en un razonamiento utilitarista-consecuencialista y

en una ética de los fines, ha sido objeto de una intensa controversia y ha contado, entre otros, con el apoyo de John Rawls. Sin embargo, el propio Walzer —y también Rawls— reconocen que esta justificación deja de ser válida cuando desaparece la situación de amenaza existencial inmediata. A partir de 1943, con la entrada de Estados Unidos en la guerra y el cambio en la correlación de fuerzas, la continuación de los bombardeos masivos ya no puede ser interpretada como una respuesta a una emergencia suprema, sino como una estrategia militar ordinaria. El mismo argumento que en un momento pretendía limitar la excepción se revela incapaz de impedir su prolongación.

Este desplazamiento temporal muestra con claridad la fragilidad de la lógica de la excepción: una vez admitida, resulta extremadamente difícil fijar un criterio objetivo que determine cuándo deja de ser válida. La excepción, concebida como trágica y extraordinaria, tiende así a deslizarse hacia la normalización.

4.2. LA GUERRA HUMANITARIA

Las guerras humanitarias fueron introducidas por Francisco de Vitoria y Hugo Grocio como una extensión natural de la legítima defensa. Estas guerras —rebautizadas posteriormente como "responsabilidad de proteger"— permiten a un Estado intervenir en otro cuando se produce una vulneración grave y masiva de los derechos humanos, aunque nunca por razones políticas, económicas o ideológicas.

Walzer escribe en *Pensar políticamente* que "la intervención no está justificada en todos los casos en los que lo está la revolución". No es lo mismo que los ciudadanos se rebelen contra un tirano (o que decidan no hacerlo) a que otro país decida que hace falta un cambio de régimen. Sí estaría justificado, según Walzer, acudir en ayuda de los rebeldes o evitar masacres y vulneraciones extremas de los derechos humanos.

De manera excepcional, puede suspenderse el principio de integridad territorial y soberanía de un Estado cuando este vulnera derechos humanos básicos —no meramente cívico-políticos— mediante actos de barbarie como crímenes contra su propia población, genocidio, depuración étnica o esclavitud.

Walzer es partidario de ampliar los conceptos jurídicos de legítima defensa o de estado de necesidad con el fin de encontrar criterios que permitan legitimar y justificar las denominadas "guerras éticas".

El argumento central de Walzer para defender las figuras de la emergencia suprema, las guerras humanitarias y las guerras anticipatorias consiste en anteponer el imperativo moral al imperativo jurídico. Esto implica sostener que el deber moral de proteger los derechos humanos —incluso mediante el uso de la fuerza— debe prevalecer sobre la norma jurídica que, en principio, lo prohíbe.

Desde esta perspectiva, Walzer defendió, por ejemplo, la legitimidad de la intervención de la OTAN en Kosovo (1999), orientada a proteger a la población kosovar, a pesar de la ausencia de una autorización expresa y previa del Consejo de Seguridad. Dicha autorización no se produjo debido a la imposibilidad de consenso entre los miembros permanentes, en particular entre la OTAN y Rusia, acerca de si la escalada de la crisis constituía una causa justa de intervención.

Partiendo de la convicción de que la función esencial de todo Estado es la protección de los derechos humanos básicos de sus ciudadanos, Walzer sostiene que cuando un Estado fracasa gravemente en esa tarea otras autoridades internacionales deben asumirla y reparar cuanto antes dicha violación del deber de protección. Este razonamiento se inscribe en lo que él mismo denomina un "utilitarismo para los casos extremos": "Existen situaciones límite en las que la teoría de los derechos, que guía nuestra conducta moral en la mayoría de los dilemas éticos, debe quedar excepcionalmente relegada, aceptando entonces que las conclusiones del utilitarismo resultan moralmente justificadas".

Esta postura plantea, sin embargo, una dificultad central: para evitar un mal —como la masacre o la limpieza étnica—, se acepta la producción de otro, la muerte de inocentes en el Estado intervenido, que suele ser calificada como "daño colateral" inevitable. El razonamiento introduce así un cálculo de consecuencias que desplaza, al menos provisionalmente, la lógica de los derechos.

Esta tensión ha sido subrayada por los críticos de la doctrina de la responsabilidad de proteger, quienes señalan que, en nombre de la defensa universal de la dignidad humana, se corre el riesgo de instrumentalizar a

determinados individuos como medios para alcanzar un fin considerado superior.

Estas dificultades no afectan únicamente a la coherencia interna de la guerra humanitaria como figura jurídica, sino que ponen de manifiesto una tensión más profunda entre la protección de los derechos, la suspensión del derecho y el ejercicio del poder. Es esta tensión —latente en toda apelación a la excepción moral— la que será examinada en el apartado siguiente al analizar la lógica de la excepción.

4.3. LA GUERRA PREVENTIVA

Las guerras preventivas —o "anticipatorias", en la terminología de Walzer — consideran legítimo el uso de la fuerza ante la inminencia de un ataque. Es una figura muy polémica de la doctrina de la legítima defensa, precisamente por la dificultad de fijar criterios objetivos que permitan distinguir la prevención legítima de la agresión encubierta.

Hugo Grocio, consciente de los riesgos de abuso inherentes a esta figura, estableció tres condiciones estrictas para que una guerra preventiva pudiera considerarse justa: que la amenaza fuese contundente, evidente e inminente. Walzer, sin embargo, considera insuficiente el criterio puramente temporal de la inminencia y sostiene que el énfasis debe situarse en la realidad del peligro, siempre que posponer la acción suponga un riesgo grave para la integridad territorial o la independencia política de un Estado. Incluso Kant, pese a su rigor deontológico, reconoció de forma excepcional la posibilidad de una guerra preventiva en situaciones de amenaza extrema.

Francisco de Vitoria había advertido ya que no es lícito castigar con la guerra injurias leves, pues la gravedad de la pena debe ser proporcional a la del daño sufrido. En esta línea, Walzer rechaza que meras provocaciones, actos hostiles menores o el simple rearme del adversario puedan justificar una acción anticipatoria. En este punto, su posición permanece fiel a la tradición clásica de la guerra justa.

El giro decisivo se produce tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. La doctrina estadounidense de 2002 redefine la prevención al sostener que basta con que una amenaza sea "suficiente", aun cuando no

sea inminente ni demostrable. Esta reinterpretación, aplicada posteriormente en la invasión de Irak en 2003, diluye los criterios clásicos y amplía peligrosamente el margen de decisión unilateral. Walzer considera que esta doctrina constituye una forma de agresión y no de legítima defensa, pues sustituye la exigencia de certeza razonable por un cálculo estratégico de riesgos.

Desde entonces, el recurso a la guerra preventiva ha tendido a operar como una excepción expansiva, invocada para justificar intervenciones militares frente a amenazas futuras, hipotéticas o no verificadas. En estos casos, el derecho internacional no actúa como un límite efectivo, sino que parece suspenderse selectivamente cuando los Estados que recurren a la fuerza ocupan una posición dominante en el orden internacional.

La guerra preventiva ilustra así con especial claridad el problema central de estas excepciones: una vez debilitados los criterios normativos que delimitan la legítima defensa, la distinción entre prevención y agresión queda en manos de quienes detentan el poder de decidir. Lo que se presenta como una respuesta anticipatoria a un peligro inminente corre el riesgo de convertirse en una forma de guerra no declarada, legitimada retrospectivamente mediante el lenguaje de la seguridad.

Esta deriva no constituye una anomalía puntual ni un abuso corregible, sino el síntoma de una transformación más profunda en la forma en que el poder decide cuándo se aplica el derecho y cuándo se suspende. Abordaré el examen de esa lógica decisional —que desdibuja la frontera entre defensa y agresión— en el siguiente punto, al analizar la lógica de la excepción y su trasfondo filosófico.

4.4. LA DISUASIÓN NUCLEAR

La prudencia política, ante el peligro de desencadenar una guerra total, es quizás el principal freno al uso y abuso de la fuerza en la era contemporánea. La disuasión se basa en la capacidad de persuadir al adversario de que el coste de atacar supera cualquier beneficio posible, debido a la posesión de arsenales nucleares o medios de destrucción masiva. Esta lógica de la destrucción mutua asegurada (MAD) implica el mantenimiento de una tensión permanente y una desconfianza estructural

entre Estados.

Desde la perspectiva de la guerra justa, la disuasión plantea un dilema ético profundo: ¿es lícito amenazar con un mal supremo (el exterminio nuclear) para evitar una guerra convencional? El conocido adagio militar *si vis pacem, para bellum* ("si quieres la paz, prepárate para la guerra") alimenta aquí una dinámica de escalada o "dilema de seguridad": el esfuerzo de un Estado por sentirse seguro armándose genera automáticamente inseguridad en su vecino, quien responderá de la misma forma.

Esta espiral no solo favorece los intereses de la industria armamentística y su lógica expansiva, sino que redefine el concepto clausewitziano de la guerra. Si para Clausewitz la guerra era un instrumento de la política, en la era nuclear, la guerra total dejaría de ser un instrumento para convertirse en un fin en sí mismo: la aniquilación absoluta, donde la política ya no tendría espacio para existir.

LA EXPANSIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA LEGÍTIMA DEFENSA

FIGURA	FORMULACIÓN	RASGOS CENTRALES	PRINCIPALES OBJECIONES
Estado de necesidad extrema	*Suspensión excepcional del derecho para evitar un mal mayor*	*Razonamiento consecuencialista, primacía de los fines sobre los medios*	*Normaliza la excepción, erosiona la distinción entre legalidad y fuerza (**ius in bello**)*
Guerra preventiva	*Uso anticipado de la fuerza ante una amenaza considerada inminente*	*Revisión del principio de "inminente" a "suficiente" (doctrina Bush, 2002) Casos: Irak (2003), Israel/Estados Unidos-Irán (2025)*	*Alta subjetividad en la evaluación de la amenaza, quiebra del **ius ad bellum** clásico*
Intervención humanitaria	*Uso de la fuerza ante violaciones graves de derechos humanos*	*Reformulada como R2P (**responsibility to protect**) Casos: Kosovo (1999), Libia (2011)*	*Déficit de legalidad Aplicación selectiva Instrumentalización política*
Disuasión	*Amenaza creíble de represalia como mecanismo de contención del adversario*	***Si vis pacem, para bellum**, centralidad de la credibilidad y del poder destructivo*	*Lógica de escalada permanente Intereses armamentísticos*

5. LA LÓGICA DE LA EXCEPCIÓN Y SU TRASFONDO FILOSÓFICO

El análisis de las excepciones problemáticas de la legítima defensa desarrollado en el apartado anterior —la emergencia suprema, las guerras humanitarias, las guerras preventivas y la disuasión— no plantea únicamente dificultades en su aplicación concreta, sino que remite a una cuestión filosófica más profunda. Los problemas que todas ellas comparten —su vaguedad conceptual, su tendencia a expandirse y la imposibilidad de fijar límites objetivos a su uso— no son accidentales ni atribuibles a un empleo puntual defectuoso, sino que revelan una tensión estructural entre moral, derecho y poder que atraviesa toda reflexión normativa sobre la guerra.

A esta tensión subyacente la denominaré *lógica de la excepción*, esto es, el conjunto de razonamientos mediante los cuales se suspenden normas morales y jurídicas en nombre de una necesidad considerada superior. En las guerras humanitarias y las guerras preventivas, en particular, aunque con lenguajes distintos —la protección de los derechos humanos en un caso, la anticipación de una amenaza en el otro—, se usa la misma lógica a la hora de decidir, la excepción deja de ser un límite trágico para convertirse en principio de justificación.

El problema, por tanto, ya no es solo si determinadas acciones pueden considerarse justificables en circunstancias extremas, sino qué ocurre con el propio lenguaje moral y jurídico cuando se admite la posibilidad de la excepción. En el momento en que se acepta que, ante ciertas amenazas, las normas pueden ser suspendidas, se abre una grieta en el orden normativo que resulta difícil de contener. El debate contemporáneo sobre la legítima defensa y la soberanía no es así un asunto meramente técnico o jurídico, sino la expresión de un conflicto filosófico de fondo entre tres lógicas distintas: la moral de los derechos, la razón de Estado y el realismo político.

De forma esquemática, la tensión puede describirse como un enfrentamiento entre dos grandes orientaciones éticas. Por un lado, una ética deontológica —representada de manera paradigmática por Kant y, en el siglo XX, por Rawls— que sostiene la prioridad de los principios de justicia y de los derechos individuales, con independencia de las consecuencias. Por otro, una ética consecuencialista que, en situaciones extremas, acepta sacrificar normas y derechos en nombre de bienes

considerados superiores, como la supervivencia de una comunidad política.

Michael Walzer intenta ocupar una posición intermedia entre el rigor moral y el reconocimiento del carácter trágico de la guerra. Su propósito es preservar el lenguaje de los derechos y de la guerra justa, admitiendo al mismo tiempo que existen situaciones límite en las que ese lenguaje parece insuficiente. Para ello introduce la noción de "emergencia suprema": circunstancias excepcionales en las que un Estado agredido, al borde de la derrota y ante una amenaza existencial, podría verse moralmente autorizado a violar las normas del *ius in bello* para evitar un mal mayor.

Como mostró el ejemplo histórico analizado en el apartado anterior —los bombardeos aliados sobre ciudades alemanas durante la Segunda Guerra Mundial—, esta excepción pretende ser estrictamente trágica y temporal, no una licencia general. Sin embargo, la dificultad reside en que la teoría no ofrece criterios suficientemente objetivos ni mecanismos institucionales capaces de impedir que la excepción se extienda una vez admitida. La decisión de qué constituye una "emergencia suprema" queda, en la práctica, en manos de los propios Estados beligerantes, que la evalúan desde sus intereses, percepciones y aspiraciones. De este modo, lo que nace como una excepción extrema corre el riesgo de disolver progresivamente los límites que pretendía preservar.

Rawls, aunque más cauteloso que Walzer, no logra escapar del todo a esta lógica. Al admitir que, en determinadas circunstancias históricas, la prioridad de los derechos básicos puede ser suspendida, introduce una fisura en la arquitectura de su teoría de la justicia. Esa fisura es precisamente el punto de entrada del realismo político, que convierte la excepción en regla y el cálculo de consecuencias en criterio soberano, mostrando hasta qué punto incluso las teorías normativas más exigentes se ven vulneradas por la realidad de la guerra.

Lo que en autores como Walzer aparece todavía como una concesión trágica y excepcional, difícil de justificar, pero concebida como último recurso, ha sido formulado con especial crudeza por uno de los críticos más radicales del liberalismo normativo contemporáneo, Carl Schmitt. Para Schmitt, soberano es quien decide sobre el estado de excepción, la

autoridad con el poder de suspender el orden jurídico normal para definir y enfrentar una situación de crisis o emergencia. Esa decisión no puede quedar plenamente sometida a normas jurídicas ni a principios morales universales. Desde esta perspectiva, el derecho y los derechos no funcionan como límites efectivos al poder, sino como construcciones frágiles que pueden ser suspendidas cuando la autoridad política lo considera necesario. Esta concepción, formulada en el contexto de las crisis del siglo XX, ha adquirido una inquietante actualidad en prácticas políticas contemporáneas que reivindican abiertamente la primacía de la decisión soberana sobre el derecho internacional, incluso en el seno de democracias consolidadas, como muestran determinadas orientaciones recientes de la política exterior estadounidense, especialmente durante la Administración Trump.

Desde este marco, figuras como la emergencia suprema, la guerra humanitaria o la guerra preventiva no aparecen como anomalías marginales, sino como momentos reveladores del funcionamiento real del orden internacional, en los que la anticipación del peligro o la invocación de valores universales justifican la suspensión selectiva del derecho.

Las intervenciones militares justificadas en nombre de la protección de civiles o de la seguridad global ilustran bien esta dinámica. Aunque se presentan como aplicaciones del derecho internacional, suelen implicar la suspensión selectiva de ese mismo derecho: bombardeos preventivos, víctimas civiles asumidas como daños colaterales inevitables o la exclusión de determinadas poblaciones del marco efectivo de protección jurídica. La decisión se guía entonces menos por normas universales que por la lógica política que distingue entre amigo y enemigo y determina quién merece ser protegido y quién puede ser sacrificado.

Frente a esta concepción, Kant representa la negación más radical de la lógica de la excepción. Desde una perspectiva kantiana estricta, no existe un espacio moral legítimo para la suspensión del derecho, utilizar a seres humanos inocentes como meros medios, incluso para salvar una comunidad política, constituye una violación incondicional de la dignidad humana. Kant rechaza la razón de Estado precisamente porque convierte la excepción en principio. Al hacerlo, fija un ideal normativo que no pretende describir el mundo tal como es, sino establecer un criterio crítico

desde el cual juzgarlo. Ese ideal permite hacer visible el coste moral que se asume cada vez que se acepta la excepción como moralmente legítima y se sacrifican derechos en nombre de fines superiores. Kant señala así el precio normativo de toda suspensión del derecho y niega que la necesidad política pueda transformarse, sin pérdida moral irreparable, en fuente de legitimidad.

Rawls comparte este núcleo deontológico, pero su aceptación limitada de la excepción revela una tensión no resuelta entre la teoría ideal de la justicia y las exigencias trágicas de la política real. Esa concesión facilita que el realismo político reintroduzca la excepción como criterio decisivo, vaciando progresivamente de contenido la prioridad de los derechos.

Lo que está en juego no es solo el fracaso práctico del liberalismo internacional, sino la credibilidad misma de la pretensión de someter el uso de la fuerza a normas morales y jurídicas universales. La cuestión central es si esos principios pueden operar como límites efectivos al poder o si, en situaciones de crisis, quedan inevitablemente subordinados a decisiones soberanas, como muestran las intervenciones militares que, invocando la protección de civiles o la seguridad global, suspenden selectivamente las mismas normas que proclaman defender.

La experiencia histórica sugiere que la suspensión reiterada de los límites jurídicos y morales tiende a convertir la excepción en norma. En el orden internacional contemporáneo, esta dinámica no es accidental, sino estructural: la capacidad de decidir cuándo se aplica el derecho y cuándo se suspende se ha convertido en una de las principales expresiones de la soberanía efectiva.

La reivindicación explícita de esferas de influencia, el desprecio por los mecanismos multilaterales y la apelación a la fuerza como criterio último de orden —rasgos visibles hoy en distintas potencias— confirman que, en términos schmittianos, asistimos a una reconfiguración del *nomos* del espacio mundial, basada en grandes espacios, zonas de influencia y decisiones soberanas que preceden y condicionan el derecho.

Reconocer el triunfo práctico de la lógica de la excepción no implica renunciar a toda normatividad, sino comprender mejor su función y sus límites. Una ética de la guerra no puede aspirar a reconciliar plenamente la violencia con la justicia ni a eliminar el carácter trágico del conflicto

armado. Su tarea es más modesta y, precisamente por ello, más exigente: resistir la naturalización de la excepción, mantener visible el coste moral de la guerra y recordar que toda suspensión del derecho deja una huella normativa que no puede borrarse sin consecuencias.

Es desde esta conciencia —de la fragilidad de los límites, pero también de su necesidad— desde donde cobra sentido volver a interrogarse por la expresión "guerra justa" y por la posibilidad misma de un código ético de la guerra que, sin legitimarla, aspire a resistir su deriva hacia lo absoluto.

6. LA NECESIDAD DE UNA ÉTICA DE LA GUERRA

El análisis de la lógica de la excepción ha mostrado hasta qué punto la guerra tiende a desbordar —y a suspender— los límites morales y jurídicos que pretenden regularla. Lejos de volver superflua una ética de la guerra, este diagnóstico la hace aún más necesaria. Precisamente porque la violencia armada posee una inercia propia hacia la escalada y la deshumanización, resulta indispensable mantener —y reforzar— un conjunto de criterios normativos orientados a contenerla y a evitar que el horror de la guerra se traduzca en un horror todavía mayor.

La expresión "guerra justa" reúne dos términos situados en planos conceptuales distintos y en tensión permanente: "guerra", perteneciente al ámbito de la política y del poder, y "justa", que remite a la esfera ética y jurídica. Esa tensión no es accidental, sino constitutiva, y se vuelve especialmente visible cuando el poder apela a la necesidad o a la excepción para suspender los límites normativos que pretenden regular el uso legítimo de la fuerza.

Para quienes se inscriben en esta tradición, la guerra es siempre un mal, un crimen o un infierno, pero puede llegar a constituir, en determinadas circunstancias extremas, una necesidad trágica: no algo bueno, sino algo que se considera inevitable y, solo en ese sentido restringido, justificable. Es precisamente en este punto donde la doctrina de la guerra justa se vuelve más vulnerable: allí donde la necesidad amenaza con transformarse en licencia y la excepción en regla.

De ahí surgen las preguntas decisivas: ¿qué puede justificar una guerra?, ¿es posible hablar con propiedad de una guerra justa?, ¿no son

“guerra” y “justa” términos contradictorios, cuando no un oxímoron? ¿Puede una guerra, por muy justa que se la considere, ser moralmente correcta en sentido pleno? ¿Es justa, por ejemplo, la guerra que está llevando a cabo Ucrania?

Con frecuencia, la disyuntiva real no se plantea entre un bien y un mal, sino entre dos males: el mal de la guerra —con el horror, la destrucción y la muerte que implica— y el mal que previsiblemente se produciría si no se detiene al agresor. La teoría de la guerra justa nace precisamente para pensar este dilema trágico, no para disolverlo ni para neutralizarlo mediante una apelación soberana a la necesidad. No es una teoría ideal e ingenua: es “práctica”, en el sentido de que no responde a cómo el mundo debería ser, sino a lo que podemos hacer teniendo en cuenta cómo es. Y ayuda a hacerlo a partir de valores y principios que sus partidarios creen que hay que reivindicar y respetar. Su ambición originaria es limitar el poder, no ofrecerle nuevas coartadas morales.

Se trata de una doctrina exigente y profundamente matizada, cuyo propósito no es legitimar la guerra ni hacer una apología de la violencia armada. Muy al contrario, muchas guerras históricas no superarían el filtro de sus criterios. Sin embargo, sus distintas formulaciones han sido con frecuencia funcionales a los intereses de poderes establecidos, especialmente cuando la apelación a valores universales ha servido para legitimar decisiones soberanas adoptadas al margen —o en suspensión— del derecho común. Manipulados o reinterpretados, los principios de la guerra justa han servido reiteradamente para encubrir conflictos motivados por intereses de hegemonía, control territorial o acceso a recursos.

Las concepciones de lo que constituye una “causa justa” han variado profundamente a lo largo de la historia. El problema filosófico y político no reside tanto en determinar si esta o aquella guerra es justa, legítima o legal como en ignorar —o encubrir retóricamente— la muerte y el sufrimiento que toda guerra produce. La carga emotiva de términos como “justa” o “ética” influye a menudo más en las posiciones a favor o en contra de un conflicto que el análisis riguroso de sus causas reales, de las alternativas al uso de la fuerza, de los medios empleados o de sus consecuencias previsibles.

Tzvetan Todorov reconoce que algunas guerras pueden considerarse

justas, como aquellas destinadas a repeler una agresión o a impedir la matanza de millones de personas. Pero ninguna guerra es misericordiosa, ni siquiera la que se presenta como justa. Conviene recordarlo con Agustín de Hipona, a quien suele considerarse el fundador de esta tradición moral, cuando afirma que cualquier persona sensata deplorará "el hecho de tener que reconocer la existencia misma de guerras justas" (*La ciudad de Dios*, libro XIX, VII).

Desde esta perspectiva, puede admitirse que existan causas que parezcan justas; sin embargo, resulta mucho más difícil sostener la justicia de sus consecuencias. Causas legítimas pueden desembocar en horrores insoportables. Ninguna guerra está libre de efectos imprevistos, a menudo contrarios a los fines que pretendía alcanzar. Como advirtió Malraux, "si hay guerras justas, no se conoció nunca ejército justo". Con independencia de la nobleza de sus motivos declarados, la guerra termina siempre segando la vida de inocentes. Basta recordar que durante la Primera Guerra Mundial las víctimas civiles representaron aproximadamente el 15% del total; en la Segunda Guerra Mundial, alrededor del 65%, y en los conflictos contemporáneos alcanzan cifras cercanas al 90%.

El poder destructivo de la tecnología militar desde comienzos del siglo XX, unido a la lógica de los conflictos asimétricos actuales y al crecimiento exponencial de las víctimas civiles, dificulta cada vez más hablar de guerras "justas" o "humanitarias" sin incurrir en serias contradicciones. En estas condiciones, el principio de proporcionalidad se vuelve extraordinariamente problemático. Una ética de la convicción que no esté limitada por una ética de la responsabilidad —en el sentido weberiano— puede resultar devastadora. Por ello, toda guerra debería concebirse únicamente como un recurso extremo y trágico, jamás como un instrumento ordinario de la política.

En épocas pasadas, la *hybris* —la desmesura en la batalla y aun después de ella—, la efusión de sangre y la violencia no solo eran habituales, sino también signos de gloria. Los griegos representaban la guerra en toda su crudeza, sin necesidad de justificarla moralmente. Como recuerda Sánchez Ferlosio, las muertes se ponían al servicio de la exaltación de la causa: conferían dignidad a esa causa y parecían otorgarle razón. Expresiones como "es la causa por la que derramaron su sangre

nuestros padres y abuelos" han funcionado históricamente como argumentos legitimadores más poderosos que cualquier examen crítico de la causa misma.

Reconocer estos abusos y estas derivas no equivale, sin embargo, a aceptar sin más el diagnóstico del realismo político, según el cual toda pretensión normativa sería ilusoria o meramente retórica. Que el derecho y la ética sean vulnerables a la captura por el poder no implica que carezcan de sentido, sino que su función crítica resulta tanto más necesaria cuanto más frágil es su eficacia. Ahora bien, que "guerra" y "justa" sean términos conceptualmente tensos, cuando no incompatibles, no implica que los criterios éticos derivados de la tradición filosófica de la guerra justa hayan caducado o carezcan hoy de utilidad cuando estalla un conflicto armado. Los principios clásicos se ven constantemente puestos a prueba y obligados a reinterpretarse frente a la complejidad y la brutalidad de las guerras del siglo XXI.

Frente a la máxima *inter arma, silent leges* —según la cual en la guerra todo vale—, la guerra no puede ser una excusa para silenciar la ley ni la ética, precisamente porque la experiencia histórica muestra que la suspensión recurrente de los límites jurídicos y morales, aun cuando se presente como necesaria o excepcional, tiende a vaciarlos de contenido y a convertir la excepción en norma. Muy al contrario, frente al pacifismo ingenuo, al realismo político y al belicismo absoluto —corrientes que rechazan cualquier ética de la guerra, aunque por razones diferentes—, los principios de la guerra justa siguen siendo un referente normativo indispensable. Asumida la imposibilidad de abolir la guerra por decreto o de erradicarla de la condición humana, se hizo necesario un marco moral y jurídico orientado a contenerla y a evitar su deriva hacia lo absoluto.

La ética cumple aquí una función reguladora fundamental, impide que la guerra se emancipe por completo del control político y normativo y se degrade en pura barbarie. No elimina el horror, pero puede mitigarlo y reducir las probabilidades de abuso. Una aplicación rigurosa y no selectiva de los principios de la guerra justa por parte de los Estados serviría, al menos, para no añadir más horror al horror. Precisamente porque la suspensión de los límites tiende a normalizarse y a erosionar su fuerza vinculante, la exigencia ética y jurídica no puede relajarse en

contextos de guerra, sino que debe reforzarse.

Estos principios constituyen un código ético mínimo que recuerda que incluso en las circunstancias más extremas la humanidad no debería perder su brújula moral. Es comprensible que la historia y la experiencia alimenten el escepticismo respecto de la viabilidad de una ética de la guerra; sin embargo, los criterios y límites morales del *ius ad bellum*, del *ius in bello* y del *ius post bellum*, recogidos en normas esenciales del derecho internacional público y humanitario, debidamente renovados, clarificados y exigidos, deben aplicarse con mayor rigor a todas las partes implicadas mientras se trabaja por alcanzar una paz justa.

El análisis de las excepciones contemporáneas a la legítima defensa muestra hasta qué punto el orden internacional actual se halla atravesado por una lógica de la excepción que tiende a erosionar los límites jurídicos y morales del uso de la fuerza. Reconocer este diagnóstico no implica renunciar a toda normatividad, sino asumir el carácter frágil, conflictivo y permanentemente amenazado de una ética de la guerra. Precisamente porque la excepción tiende a imponerse allí donde el poder decide sin límites, la exigencia ética no puede desaparecer, sino que debe operar como instancia crítica permanente, orientada a impedir que la necesidad se transforme en licencia y que la guerra se emancipe definitivamente de todo control moral y jurídico.

La doctrina de la guerra justa, entendiendo justa no en sentido estricto, sino en un sentido laxo —como justificable, defendible o incluso moralmente necesaria—, se presenta como una tentativa de alternativa tanto al pacifismo absoluto como al realismo político. Sin embargo, esta misma ambigüedad conceptual constituye también su punto más frágil, pues abre la puerta a que la excepción termine siendo absorbida por la lógica del poder y a que el lenguaje de los límites sea desplazado progresivamente por el de la necesidad soberana.

CAPÍTULO 2

LA TRADICIÓN DEL REALISMO POLÍTICO

1. EL REALISMO POLÍTICO: PODER, SEGURIDAD Y CONFLICTO

1.1. DE EDWARD HALLETT CARR A HANS MORGENTHAU

El realismo político es una corriente de pensamiento en teoría política y relaciones internacionales que privilegia el análisis del poder, la seguridad y los hechos efectivos por encima de los ideales o de los principios normativos. Aparece allí donde la pretensión de someter la política internacional a criterios morales universales entra en tensión con la persistencia del conflicto, la inseguridad y la asimetría del poder.

Parte de una visión pragmática, a veces cínica, del poder, sustentada en una concepción antropológica pesimista de la naturaleza humana. No constituye una doctrina ni una teoría en sentido estricto ni puede atribuirse a una única escuela. Atraviesa siglos de historia y de pensamiento político. Es una forma de mirar la política desde la conciencia de sus límites, de su crudeza y de su inevitable vínculo con el poder. Un paradigma de pensamiento que cada época le da su propio rostro, el de la desconfianza ante las utopías, el de la prudencia ante la exaltación moral o el de la aceptación resignada de lo posible frente a lo deseable.

Dado que esta corriente se apoya en el principio de realidad, las formulaciones del realismo pueden ser tan variadas como significados concretos se atribuyan a ese principio. El concepto resulta tan ambiguo en su aplicación a la política como lo es en la filosofía, el derecho o cualquier otra disciplina, donde el término ha proliferado en infinidad de acepciones. El realismo clásico, de hecho, presenta tantos matices que no pueden recogerse en unas pocas líneas.

Como señaló Nietzsche, las cosas que admiten una definición exacta son aquellas que no tienen historia. Sabemos con precisión qué es un triángulo

equilátero, pero no podemos decir lo mismo del capitalismo, la democracia, el liberalismo o el nacionalismo.

No existe una única manera de ser realista ni una fórmula definitiva que diga "esta es la política exterior realista y, por lo tanto, debemos actuar así para ser realistas". Del mismo modo, de un diagnóstico realista no se sigue necesariamente una praxis realista.

Existen diversas teorías del realismo, con diferencias notables entre ellas. Por ello, me limitaré a señalar algunos de sus rasgos más generales y comunes.

Tradicionalmente, se citan como los primeros referentes de la corriente realista a Sun Tzu, Kautilya, Tucídides, Maquiavelo y Hobbes; compartían una misma intuición: la política es lucha, conflicto, equilibrio inestable de fuerzas. Quien no lo entiende está condenado a ser dominado. Pero autores tan distintos como Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Smith, Aron o el historiador Edward Hallett Carr también deberían incluirse dentro de este paradigma de pensamiento.

El realismo moderno, aplicado a las relaciones internacionales, surge con la obra de Edward Hallett Carr *La crisis de los veinte años, 1919-1939*, publicada el mismo año en que comenzó la Segunda Guerra Mundial. Este texto, considerado fundador de la disciplina, criticaba el idealismo predominante en el ámbito académico durante el periodo de entreguerras, especialmente el wilsoniano. De hecho, su título inicial iba a ser *Utopía y realidad*. Carr planteó en su obra que las tres formas más claras de poder político internacional son el poder militar, el poder económico y el poder sobre las opiniones.

El idealismo fue desacreditado con la llegada de la Segunda Guerra Mundial. Su fracaso en prevenir el ascenso del fascismo, el expansionismo japonés y el estallido del conflicto global llevó a muchos a considerarlo ingenuo. Esta desilusión dio paso al realismo político, que se consolidó como corriente dominante tras 1945.

La escuela realista concibe la política desde una perspectiva polemológica: entiende el mundo como un espacio atravesado por conflictos de poder. No aborda la cuestión de la justicia de la guerra; para los realistas, la moralidad en la guerra no tiene un papel primordial. Lo que importa es la eficacia, la supervivencia del Estado y el equilibrio de

poder.

La postura realista sobre la seguridad nacional está fundamentada en la centralidad de la seguridad del Estado, la primacía del componente militar —en general, la violencia— y su consecuente uso de la fuerza, la competencia y dominio entre Estados (entre unos pocos sobre todos los demás), y una marcada insistencia en las amenazas externas que atentan contra las fronteras y la soberanía.

La guerra, desde esta óptica, no es una aberración, sino una constante de la política internacional. Cada Estado compite de manera permanente por aumentar su poder político y militar en detrimento de los demás. En un sistema anárquico, sin un poder superior que arbitre los conflictos —el "tercero ausente" del que hablaba Norberto Bobbio—, cualquier contendiente puede sostener la legitimidad ética y jurídica de su propia guerra. La paz solo puede ser relativa, provisional, resultado de un equilibrio temporal entre fuerzas. La historia confirma esta idea, los tres grandes cambios que ha experimentado la sociedad entre los siglos XIX y XXI fueron consecuencia directa de conflictos bélicos, no de pactos ideales. La caída de la sociedad internacional europea se produjo tras la Primera Guerra Mundial; el establecimiento de las grandes organizaciones internacionales que hoy rigen el orden mundial —la ONU, el Banco Mundial, el FMI, la OMS o la UNESCO— surgió en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, y la sociedad internacional neoliberal se gestó en el marco de la Guerra Fría.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el realismo se convirtió en el enfoque predominante de las relaciones internacionales. Surgió entonces una nueva generación de realistas, encabezada por el jurista y politólogo alemán Hans Morgenthau, considerado el padre del realismo político contemporáneo. Judío alemán, Morgenthau huyó primero del régimen nazi y luego del golpe militar franquista, tras residir un año en el Madrid republicano impartiendo clases. Se exilió en Estados Unidos en 1937, donde más tarde sería investigado por su oposición a la guerra de Vietnam. Allí elaboró una teoría del poder que marcaría décadas de política exterior.

Morgenthau partía de una premisa incómoda: la política internacional está regida por leyes objetivas enraizadas en la naturaleza humana, y esa naturaleza es conflictiva. Los Estados, como los seres humanos, actúan

movidos por intereses, no por principios morales universales. En ese contexto, la moral privada —el deber ser kantiano— no tiene cabida. Lo que rige las relaciones entre Estados es el interés definido en términos de poder.

Se suele decir, con cierta crudeza, que los países no tienen amigos, sino intereses, y que la guerra no es más que una herramienta al servicio de esos intereses. Morgenthau reconoce el dilema moral que esto plantea: actuar por interés puede contradecir ciertos valores, pero ignorar el poder puede resultar fatal. De ahí surge su célebre idea de la "tragedia del estadista": el deber de hacer lo necesario, aunque no sea moralmente puro.

Solo identificando y reconociendo los intereses que legítimamente persigue cada Estado es posible aspirar a una política exterior coherente. Y eso, para Morgenthau, no está reñido con la moral. Nada hay de inmoral en defender los propios intereses, especialmente en un sistema internacional donde nadie los defenderá por uno mismo. Por ello, el realismo de Morgenthau suele calificarse de prudente, no de amoral.

Estos son los seis principios del realismo político según Morgenthau:

1. La política está gobernada por leyes objetivas que tienen raíces en la naturaleza humana.
2. El interés se define en términos de poder.
3. El poder es un concepto objetivo y universal.
4. No existe una moral universal que los Estados puedan aplicar.
5. Las aspiraciones morales de una nación no deben confundirse con leyes morales universales.
6. La esfera política es autónoma: lo político no debe mezclarse con lo económico o lo moral.

Su pensamiento influyó de manera decisiva en la política exterior de Occidente durante la Guerra Fría. Con el tiempo, su enfoque fue parcialmente desplazado por el realismo estructural —o neorrealismo— de Kenneth Waltz, que pone el acento no en la naturaleza humana, sino en la estructura del sistema internacional, la cual constriñe a los Estados, independientemente de sus motivaciones internas.

2. LA REALPOLITIK: ENTRE PRUDENCIA Y CINISMO

2.1. DE LUDWIG VON ROCHAU A HENRY KISSINGER Y DONALD TRUMP

A menudo se confunde el realismo político con la realpolitik, aunque no son lo mismo. La confusión no es casual, ambas corrientes comparten una mirada pragmática y posibilista de la política, pero difieren en su fundamento moral y filosófico.

En una entrevista en *El País*, José Luis Rodríguez Zapatero defendió con argumentos realistas el cambio de postura del Gobierno español sobre el Sáhara Occidental con las siguientes palabras: "Lo que no es realpolitik no es política. Será otra cosa. Será un manifiesto". Y añade: "La política o es real o no es política. Uno puede decir: 'no, yo no me muevo de mis posiciones morales, sentimentales o ideológicas'. Pero así no se solucionan los conflictos, como la historia demuestra".

Decir que solo existe la realpolitik es asumir la máxima de Tucídides: "Los fuertes hacen lo que quieren y los débiles sufren lo que tienen que sufrir". La realpolitik suele convertirse en una perfecta excusa —como en este caso— para no dar explicaciones, evitar el debate y justificar decisiones importantes y arriesgadas.

El término "realpolitik" aparece por primera vez en el siglo XIX con Ludwig von Rochau, autor de *Principios de la realpolitik aplicados a las condiciones estatales de Alemania* (1853). Para Von Rochau, la realpolitik no representaba el cinismo ni la frialdad moral que hoy se le atribuyen, sino una forma de mirar el mundo real evitando los idealismos vacíos que construyen castillos en el aire. Era, en esencia, la búsqueda de lo posible sin renunciar a los ideales.

El concepto se difundió más tarde en Inglaterra y en Estados Unidos, adquiriendo significados diversos. En la actualidad, muchos lo entienden como una estrategia estatal guiada por la astucia y la ausencia de escrúpulos, en la que toda consideración ética se subordina al interés nacional. Sin embargo, para Rochau, se trataba en el fondo de actuar con prudencia, según lo posible sin renunciar a los ideales.

Los puntos clave de su pensamiento pueden resumirse del siguiente modo:

1. Hay que reconocer la realidad tal como es, no como quisiéramos que fuera.
2. La ley del más fuerte es un factor determinante en la política.
3. Los ideales —como la libertad, la justicia o la unidad— no sirven si no se acompañan de poder, estrategia y cálculo político.
4. La política no se mueve por deseos nobles, sino por intereses, fuerzas sociales y estructuras de poder.
5. El político eficaz es quien comprende esas fuerzas y actúa dentro de ellas, sin renunciar a sus fines, pero sin autoengañarse.

Hans Morgenthau representó, en cierto modo, un retorno a Rochau, a quien revitalizó y teorizó en el contexto de la Guerra Fría. Sin embargo, el término realpolitik acabaría asociado a figuras como Bismarck y Henry Kissinger, alejándose así de su sentido original.

Henry Kissinger fue, sin duda, el gran estratega de la realpolitik moderna, galardonado con el Premio Nobel de la Paz el mismo año en que apoyaba la dictadura de Augusto Pinochet y era acusado de complicidad en crímenes de guerra. Su figura resume la tensión moral del realismo, el arte de gobernar en el filo entre la razón de Estado y el límite ético.

Morgenthau, su antiguo maestro, le criticó abiertamente, sobre todo por su papel en la guerra de Vietnam y en la política exterior de Richard Nixon, caracterizada por una brutalidad asombrosa. Lo acusó de traicionar los principios del realismo clásico al justificar intervenciones injustificadas en nombre del poder. Consideraba que había caído en un "realismo imperial", que usaba la razón de Estado como coartada para la dominación, incompatible con su propio realismo ético.

¿Y qué diría Morgenthau de Donald Trump, el empresario desinhibido convertido en autócrata populista? Probablemente lo consideraría un realista degradado: un actor sin sentido de la medida, que confunde el cálculo con el capricho y la prudencia con el chantaje. Su política exterior —aislacionista respecto de Europa, a la que califica de débil y caduca, expansionista en América, hostil al multilateralismo y abiertamente despectiva con el derecho internacional— encarna una versión

empobrecida y grosera del realismo, que parece inspirada en una lectura superficial y reduccionista de Maquiavelo, quien afirmaba que "es mejor ser temido que amado".

Donald Trump ha dado un salto cualitativo al saltarse todas las reglas de la democracia liberal. Es el poder tiránico del Estado al servicio de un poder personal que no acepta límites ni internos ni externos para imponer su voluntad de poder. Pero es también un síntoma de los intentos desesperados de la élite dirigente de Estados Unidos de mantener su hegemonía, amenazada por China, por la fuerza militar.

Trump quiebra el orden internacional basado en reglas y lo desplaza hacia un sistema de decisión concentrado en unas pocas potencias. Durante décadas, las relaciones estables con sus vecinos constituyeron una de las principales ventajas geopolíticas de Estados Unidos. Trump las ha erosionado deliberadamente. Lejos de fortalecer su posición, esta política apunta a un debilitamiento estratégico de largo alcance.

Tucídides ofrece aquí una advertencia clásica. En la Guerra del Peloponeso, muchas ciudades griegas acabaron alineándose con Esparta no por afinidad, sino por cansancio ante la arrogancia imperial de Atenas. El entorno internacional importa, y los realistas lo saben. Ignorarlo no es realismo, sino *hybris*.

Trump sostiene que el orden (neo)liberal ha fracasado y que el multilateralismo ha limitado el poder estadounidense. En el plano económico rescata el neomercantilismo de Hamilton y Carey, que defendía la intervención estatal para proteger la industria nacional frente al librecambismo británico. Ese enfoque fue decisivo en el ascenso histórico de Estados Unidos. Hoy reaparece, sin embargo, desligado de toda lógica cooperativa, convertido en un proteccionismo nacionalista sostenido por sanciones, presiones y negociaciones bilaterales asimétricas.

El movimiento MAGA cristaliza este giro: un supremacismo identitario que desprecia el derecho internacional, normaliza la coerción, niega la ciencia y se ampara en una religiosidad política como coartada moral. Es menos una alternativa a la globalización neoliberal que su respuesta reaccionaria.

Desde el punto de vista de la ética política, el problema no es el uso excepcional de medios duros —algo que Morgenthau nunca negó—, sino

la forma en que estos se asumen y se justifican. La falta clásica contra la ética política consiste en llamar al mal bien: negar el daño causado y presentarlo como moralmente irreprochable. Ser ético en política no significa evitar siempre el mal, sino reconocerlo como tal, asumir su carácter trágico y responsabilizarse de él cuando se recurre a un mal menor para evitar uno mayor.

Lo distintivo de muchos líderes populistas actuales es algo más inquietante: el mal ya no necesita justificación. No se disimula ni se reconoce como límite transgredido; simplemente se ejerce. No estamos ante una ética cínica, sino ante una abolición de la pregunta ética: una política situada más allá del bien y del mal, donde el poder se exhibe sin resto trágico, sin culpa y sin medida.

Frente a esta deriva, el realismo ético de Morgenthau adquiere una vigencia inesperada. Su defensa del trabajo diplomático constante, orientado a conciliar intereses divergentes como vía hacia una paz relativa e imperfecta, contrasta con el autoritarismo de quienes reducen la política al poder desnudo y confunden la paz con la sumisión obtenida por la amenaza.

El orden internacional se aproxima cada vez más a un estado de naturaleza hobbesiano: un espacio sin autoridad efectiva capaz de hacer cumplir el derecho, especialmente cuando quien lo viola pertenece a la potencia dominante. Cuando el derecho pierde su capacidad de estructurar la convivencia —nacional o internacional—, los más perjudicados son siempre los más débiles. Precisamente por eso, una ética política realista no puede renunciar ni al juicio normativo ni a la conciencia del límite, sin los cuales el realismo degenera en mera legitimación de la fuerza.

GENEALOGÍA DEL REALISMO POLÍTICO

ASPECTO	LUDWIG VON ROCHAU (SIGLO XIX)	HANS MORGENTHAU (SIGLO XX)	KISSINGER / TRUMP (SIGLOS XX-XXI)
Contexto histórico	*Alemania posrevolucionaria (1848)* *Consolidación del Estado nacional* *Política de Bismarck*	*Guerra Fría temprana* *Crítica al idealismo wilsoniano y al moralismo liberal*	*Guerra Fría tardía y orden pos-Guerra Fría* *Crisis del multilateralismo y del orden liberal*
Tipo de realismo	*Fundador del realismo político clásico* *Atención a las fuerzas sociales y*	*Realismo clásico normativo* *Teoría del poder*	*Realpolitik pragmática y estratégica* *Deriva hacia un realismo instrumental*

	estatales efectivas	*con pretensión de contención ética y responsabilidad política*	*y crecientemente cínico*
Visión de la política	*Lucha por el poder entre fuerzas sociales reales Primacía del Estado frente a la ideología*	*Actividad regida por regularidades objetivas y por el interés nacional*	*Confrontativa Retorno al unilateralismo Primacía de la fuerza, la transacción y la decisión soberana*
Relación con la moral	*La moral no puede guiar la política Los ideales sin poder son irrelevantes*	*La moral no desaparece, pero no se confunde con universalismos abstractos*	*La moral se vuelve irrelevante o retórica Seguridad e interés propio como criterio último de legitimación*
Concepto clave	*Primacía de la realidad frente a la ideología*	*Interés nacional definido en términos de poder*	*"Realismo pragmático" "Realismo geopolítico"*
Papel del político/ diplomático	*Actuar dentro de las fuerzas reales, sin autoengaño ni ilusiones normativas*	*Comprender el poder y ejercer una prudencia estratégica responsable*	*Disuasión, coerción y diplomacia de fuerza Instrumentalización o marginación del derecho internacional*
Fundamento implícito del orden internacional	*Correlación de fuerzas entre Estados soberanos en un sistema competitivo*	*Anarquía internacional mitigada por el equilibrio de poder, la prudencia y la responsabilidad política*	*Anarquía gestionada mediante decisiones soberanas, fuerza y negociación asimétrica*

3. EL REALISMO SOVIÉTICO CONTEMPORÁNEO Y EL RESURGIR RUSO

Cuando se habla de realismo político, suele pensarse casi exclusivamente en su tradición occidental: de Rochau a Morgenthau y Waltz, de Carr a Kissinger. Sin embargo, también existió —y persiste— una vertiente propia dentro de la experiencia soviética y postsoviética, caracterizada por una combinación singular de pragmatismo estratégico y envoltura ideológica.

En la práctica, la política exterior de la Unión Soviética funcionó bajo un realismo de poder comparable al occidental, aunque expresado mediante un discurso de lucha de clases, antiimperialismo y solidaridad revolucionaria. Más allá de la retórica, la prioridad fundamental fue siempre la seguridad del Estado soviético y la ampliación de su esfera de influencia en un sistema internacional percibido como hostil.

El realismo soviético se diferenciaba del denominado realismo burgués

occidental en su crítica explícita a la naturalización del conflicto internacional. Desde la óptica marxista-leninista, dicho conflicto no era inherente a la naturaleza humana ni al sistema de Estados, sino el resultado histórico de las contradicciones económicas del capitalismo. El mundo quedaba así dividido en dos campos irreconciliables: el imperialismo y el socialismo. No obstante, en la práctica diplomática, los principales dirigentes y estrategas soviéticos —como Evgueni Primakov, Andréi Gromyko o Gueorgui Arbatov— actuaron con un enfoque profundamente realista, centrado en el equilibrio de poder, la disuasión nuclear y la estabilidad estratégica.

Las principales características de este realismo soviético pueden sintetizarse en cuatro rasgos fundamentales:

- El Estado y el partido como actores exclusivos y soberanos de la política internacional.
- La primacía de la seguridad nacional sobre la coherencia ideológica.
- La concepción del sistema internacional como un equilibrio global de bloques y zonas de influencia.
- El uso del marxismo-leninismo como instrumento de legitimación diplomática más que como guía normativa efectiva.

El pacto germano-soviético de 1939 constituyó una expresión paradigmática de este pragmatismo: una alianza táctica con la Alemania nazi destinada a ganar tiempo y asegurar fronteras estratégicas. Posteriormente, la doctrina de la coexistencia pacífica impulsada por Nikita Jrushchov reconoció la inviabilidad de una confrontación nuclear directa y desplazó la competencia hacia los ámbitos económico, tecnológico e ideológico. Bajo Leonid Brézhnev, la intervención en países del bloque socialista que se desviaban del modelo soviético —como Checoslovaquia en 1968— consolidó una noción de soberanía limitada al servicio de la estabilidad interna del sistema.

El final de la Guerra Fría supuso el colapso del orden bipolar y la desaparición de la URSS en 1991. Rusia pasó entonces de potencia global a Estado debilitado, inmerso en una profunda crisis económica, social y política. La década de Borís Yeltsin estuvo marcada por la desintegración

interna y por una percepción de humillación geopolítica, simbolizada por la expansión de la OTAN hacia Europa oriental y la consolidación de la hegemonía estadounidense.

La disolución de la Unión Soviética dio lugar a quince nuevos Estados soberanos surgidos del antiguo espacio soviético, reduciendo drásticamente la capacidad de influencia de Moscú. La desaparición del Pacto de Varsovia y la posterior incorporación de la mayoría de sus antiguos miembros a la OTAN consolidaron un cinturón de Estados tapón que limitaron severamente la proyección estratégica rusa en Europa oriental y Asia Central.

Con la llegada de Evgueni Primakov al Ministerio de Asuntos Exteriores, Rusia comenzó a articular una respuesta realista a este nuevo entorno. Primakov rechazó la ampliación de la OTAN y apeló a los compromisos informales adquiridos con Mijaíl Gorbachov respecto a la no expansión hacia el este. Su estrategia se basó en la defensa del multilateralismo y en la promoción de un eje euroasiático con India y China, antecedente directo del actual grupo BRICS.

El ascenso de Vladímir Putin representó la consolidación de este giro realista. Su proyecto político se centró en la restauración del poder del Estado, la reafirmación del interés nacional y la recuperación del estatus de gran potencia. No es casual que Putin haya definido la disolución de la URSS como "la mayor catástrofe geopolítica del siglo XX": dicha afirmación revela una concepción del orden internacional basado en la jerarquía, las esferas de influencia y la lógica de la fuerza.

De Georgia a Crimea, de Siria a Ucrania, la política exterior rusa ha seguido un patrón típicamente realista: prevención estratégica, afirmación de zonas de influencia y rechazo de un multilateralismo percibido como instrumento del poder occidental. A esta lógica se suma una legitimación ideológica de nuevo cuño, basada en elementos identitarios, religiosos y conservadores. La alianza con la Iglesia ortodoxa rusa, el rechazo explícito del liberalismo cultural occidental y la confrontación con el patriarcado ucraniano refuerzan una narrativa civilizatoria al servicio de la expansión geopolítica.

En julio de 2021, un año antes de la invasión a gran escala de Ucrania, Putin publicó el ensayo *Sobre la unidad histórica de rusos y ucranianos*, en

el que sostuvo que rusos, ucranianos y bielorrusos constituían "un solo pueblo" perteneciente al llamado mundo ruso. En dicho texto, la existencia de Ucrania como nación soberana era explícitamente cuestionada y sus fronteras actuales eran presentadas como construcciones artificiales heredadas del periodo soviético.

En consecuencia, la invasión rusa de 2022 —justificada oficialmente por razones de seguridad ante la expansión de la OTAN, por una supuesta "desnazificación" y por la defensa de vínculos históricos, religiosos y étnicos— constituye un acto de agresión contrario a los principios de soberanía e integridad territorial reconocidos por el derecho internacional. Más allá de su retórica legitimadora, esta acción revela una lógica de poder coherente con las tradiciones centrales del pensamiento realista.

Desde una perspectiva cercana a la crítica formulada por Edward Hallett Carr al idealismo liberal, el comportamiento ruso pone de manifiesto la fragilidad de un orden internacional sustentado en normas y compromisos formales cuando estos entran en conflicto con intereses estratégicos fundamentales. Al igual que en la lectura que hace Carr del periodo de entreguerras, el derecho y la moral aparecen subordinados a la distribución efectiva del poder y a la percepción de amenazas existenciales.

Del mismo modo, la política exterior rusa confirma el postulado clásico de Hans Morgenthau según el cual los Estados actúan en función de su interés nacional definido en términos de poder. Ni el marxismo-leninismo soviético ni el actual discurso conservador-civilizatorio han operado como fines en sí mismos, sino como instrumentos al servicio de la supervivencia del Estado y de la preservación de su estatus internacional. La autonomía de la política respecto de la moral, principio central del realismo clásico, se manifiesta aquí con especial claridad.

Finalmente, el giro estratégico de Rusia desde finales de la década de 1990 puede interpretarse de manera particularmente precisa a la luz del realismo estructural de Kenneth Waltz. La pérdida de capacidades tras el colapso de la URSS situó a Rusia en una posición de debilidad relativa dentro de un sistema internacional momentáneamente unipolar. La posterior expansión de la OTAN y la consolidación de la hegemonía estadounidense actuaron como estímulos estructurales que favorecieron

una estrategia de "equilibrio" tardío, orientado a restaurar márgenes de autonomía y zonas de influencia.

Así entendido, el denominado realismo soviético —y su proyección contemporánea en la Rusia de Putin— no constituye una desviación ni una anomalía histórica, sino una expresión coherente y persistente de las lógicas fundamentales del realismo político. Su especificidad reside menos en sus objetivos que en sus narrativas legitimadoras: allí donde el realismo occidental habló de interés nacional, el soviético invocó la lucha de clases; donde el neorrealismo identifica estructuras impersonales, Rusia articula discursos identitarios y civilizatorios. En todos los casos, sin embargo, la política internacional aparece como un ámbito regido por la competencia, la inseguridad y la primacía del poder.

En este sentido, figuras como Vladímir Putin —al igual que Donald Trump en el contexto estadounidense— encarnan el retorno de una concepción de la política internacional entendida como supervivencia y afirmación de la fuerza, en un escenario donde el derecho y las instituciones multilaterales pierden capacidad reguladora frente a la lógica del equilibrio entre potencias.

A diferencia de Rusia, cuyo realismo se expresa de forma directa y coercitiva, China ha optado por una estrategia de acumulación progresiva de poder económico, militar y tecnológico, basada en la defensa estricta de la soberanía y en la cautela estratégica frente a confrontaciones directas. Este enfoque privilegia la interdependencia económica y la generación de dependencias estructurales, evitando por ahora la confrontación abierta y apostando por una transformación gradual del equilibrio internacional.

Este estilo estratégico suele interpretarse, al menos en parte, a la luz de tradiciones intelectuales propias del pensamiento político chino. Sin necesidad de atribuirles un papel doctrinal directo, referencias como la ética confuciana —centrada en el orden, la estabilidad y la autoridad moral— y el pragmatismo estratégico de Sun Tzu —para quien la excelencia consiste en vencer sin combatir— ofrecen claves útiles para comprender una concepción del poder que no se apoya prioritariamente en la coerción militar inmediata, sino en la paciencia estratégica, la asimetría y la acumulación indirecta de ventajas.

En este sentido, la política china contemporánea parece articular una

forma de realismo flexible, que combina proyección económica, influencia tecnológica y control del entorno estratégico, reduciendo el recurso a la fuerza abierta sin renunciar a ella como horizonte último.

EL REALISMO RUSO: TRADICIÓN, PODER Y EXCEPCIONALISMO

ASPECTO	REALISMO RUSO (TRADICIÓN IMPERIAL SOVIÉTICA-POSTSOVIÉTICA)
Contexto histórico	*Imperio zarista, experiencia soviética y continuidad pos-1991* *Expansión territorial, guerras recurrentes y percepción constante de cerco externo*
Tipo de realismo	*Realismo geopolítico civilizacional* *Énfasis en el espacio, la seguridad y la supervivencia del Estado*
Visión de la política	*La política internacional se concibe como confrontación estructural entre bloques* *El conflicto es permanente, no excepcional*
Relación con la moral	*La moral es secundaria o instrumental* *Prevalece una ética de la supervivencia colectiva y de la preservación del Estado*
Conceptos clave	*Esferas de influencia* *Soberanía fuerte* *Seguridad estratégica* *Multipolaridad*
Papel del político/líder	*Garantizar la estabilidad interna y la seguridad externa, incluso mediante el uso preventivo o excepcional de la fuerza*
Fundamento implícito del orden internacional	*Concepción hobbesiana sin contrato: el sistema internacional opera como un estado de naturaleza permanente,* *sin autoridad superior efectiva* *Primacía de la seguridad sobre el derecho y desconfianza estructural hacia el derecho internacional como límite vinculante del poder*

4. DOS REALISMOS, DOS CONCEPCIONES DEL ORDEN INTERNACIONAL

La lectura comparada de los esquemas del realismo occidental y del realismo ruso confirma que no se trata de dos variantes de una misma tradición, sino de dos concepciones profundamente distintas —e incluso antagónicas— del orden internacional. Mientras el realismo occidental surge como una reflexión crítica sobre los límites del idealismo liberal y conserva, al menos en sus formulaciones clásicas, una preocupación por la

prudencia, la responsabilidad y la contención del poder, el realismo ruso se configura como una tradición autónoma, forjada en un contexto histórico y geopolítico distinto, marcado por la inseguridad estructural y la primacía de la supervivencia estatal.

En el caso ruso, la fragilidad histórica de las fronteras, la experiencia recurrente de la guerra, la expansión territorial y la ausencia de garantías jurídicas externas han consolidado una concepción de la política internacional cercana a un estado de naturaleza permanente: un orden sin autoridad superior efectiva, donde la seguridad precede al derecho y la desconfianza hacia las normas internacionales es estructural. En este marco, el derecho internacional no opera como límite al poder, sino como un instrumento contingente, subordinado a las exigencias de la seguridad, la soberanía y la continuidad del Estado.

Allí donde el realismo occidental clásico, especialmente en su vertiente europea, tendía a concebir el poder como un medio problemático que debe ser administrado con prudencia y sometido, aunque sea de forma imperfecta, a ciertos límites normativos, el realismo ruso lo asume como un fin en sí mismo, inseparable de la afirmación soberana y del control del espacio. La consecuencia es decisiva: mientras el primero todavía puede entablar un diálogo —tenso, inestable y siempre precario— con el derecho y la moral, el segundo los subordina sistemáticamente a una lógica de excepcionalidad permanente, en la que la seguridad justifica la suspensión reiterada de los límites jurídicos y éticos.

A este contraste entre dos concepciones antagónicas del realismo se suma, sin encajar plenamente en ninguna de ellas, la emergencia de formas de ejercicio del poder que operan de manera más indirecta, gradual y estratégica. En particular, el caso chino apunta hacia un realismo flexible que no se define ni por la subordinación explícita del derecho a la fuerza ni por su integración —siempre imperfecta— en un marco normativo compartido, sino por una lógica de acumulación paciente de ventajas económicas, tecnológicas y geopolíticas.

Este realismo flexible no excluye el recurso último a la coerción, pero tiende a diferirlo, sustituyendo la confrontación abierta por la generación de dependencias estructurales y por una transformación progresiva del equilibrio internacional. Su creciente influencia sugiere que el orden

global contemporáneo ya no se organiza únicamente en torno a la tensión clásica entre poder y norma, sino también en torno a formas de poder que, sin romper frontalmente las reglas, las erosionan desde dentro, vaciándolas gradualmente de contenido.

CAPÍTULO 3

LA TRADICIÓN PACIFISTA

1. INTRODUCCIÓN: EL RECHAZO DE LA GUERRA

El pacifismo plantea una posición antagónica al realismo político: mientras este tiende a relegar el debate moral en favor del interés nacional, el pacifismo aspira a situarlo en el centro de la reflexión política. Su premisa básica es que el uso de la fuerza constituye siempre un mal, lo que lo distancia tanto del realismo como de la teoría clásica de la guerra justa, que jerarquiza valores y acepta la violencia cuando se ejerce en defensa de la víctima frente al agresor.

El fundamento más radical del pacifismo se resume en el principio socrático según el cual es preferible sufrir una injusticia que cometerla. Asumido como principio absoluto, este planteamiento se enfrenta a objeciones de gran calado. En situaciones límite, no resulta evidente que el rechazo incondicional de la violencia sea moralmente defendible. La sola voluntad pacifista no basta para preservar la paz: es necesario afrontar dilemas trágicos en los que entran en conflicto valores igualmente fundamentales.

¿Habría sido preferible un orden internacional en el que los agresores triunfaran sin resistencia, aun a costa de violaciones masivas de derechos humanos? ¿Qué debería haber hecho la República española en 1936 frente al golpe de Estado? ¿Cabe exigir la rendición inmediata en nombre de la paz? Hoy, preguntas similares se plantean ante la resistencia ucraniana frente a la invasión rusa o ante la situación del pueblo palestino tras décadas de colonización y dominación. En todos estos casos, la cuestión no es abstracta: interpela también a nuestra propia responsabilidad política y moral.

El pacifismo absoluto y la no violencia radical sostienen que toda agresión contra la vida humana es inaceptable. Sin embargo, esta posición encierra una paradoja moral difícil de eludir: resulta problemático reconocer el derecho a la vida y negar, al mismo tiempo, la legitimidad de

su defensa. El problema de la guerra y la paz aparece, así, como un conflicto ético integral, en el que no solo se enfrentan normas y valores, sino concepciones distintas de la responsabilidad, la justicia y el daño.

No es casual que este debate reaparezca con fuerza en el discurso público. Como afirmó recientemente José Luis Rodríguez Zapatero, con motivo de la presentación de su libro *La solución pacífica* (2025), "defender la paz y declararse inequívocamente pacifista es un deber". La cuestión decisiva, sin embargo, permanece abierta: ¿qué significa ser inequívocamente pacifista? ¿Implica una prohibición absoluta del uso de la fuerza en cualquier circunstancia? Como advirtió Ortega y Gasset, "hay muchas formas de pacifismo. Lo único que tienen en común es la creencia de que la guerra es un mal [...]. Pero los pacifistas comienzan a discrepar en cuanto dan el paso inmediato".

2. TIPOLOGÍA Y TENSIONES INTERNAS DEL PACIFISMO

El pacifismo no constituye una posición homogénea, sino un conjunto de corrientes morales y políticas que difieren tanto en sus fundamentos normativos como en su relación con el conflicto, el poder y la violencia. La siguiente tipología no pretende agotarlas, sino mostrar sus principales líneas de fuerza y las tensiones que las atraviesan.

2.1. PACIFISMO ÉTICO-RELIGIOSO

Se funda en la sacralidad de la vida humana y en el amor al prójimo como valores supremos. La no violencia constituye aquí un principio absoluto, orientado a la conversión moral del adversario y a la educación ética mediante virtudes como la templanza y la compasión. Esta tradición, presente en el cristianismo primitivo, el pensamiento de Tolstói o la praxis de Gandhi y Martin Luther King, privilegia la coherencia moral del sujeto por encima de la eficacia política inmediata.

2.2. PACIFISMO RETÓRICO

No constituye propiamente una teoría, sino una actitud discursiva que confía en que la mera invocación de la "paz", o el deseo intenso de alcanzarla, bastan para frenar la lógica bélica. Su debilidad radica en que sustituye el análisis de las causas del conflicto por fórmulas morales vacías, incapaces de traducirse en prácticas políticas efectivas.

2.3. PACIFISMO ABSOLUTO

Rechaza cualquier forma de violencia, incluida la defensiva, por considerarla intrínsecamente inmoral. Se inscribe en lo que Max Weber denominó "ética de la convicción", donde la pureza del principio prevalece sobre las consecuencias de la acción. Su coherencia moral es, al mismo tiempo, su principal fortaleza y su mayor límite: al negarse a ponderar medios y fines, queda estructuralmente incapacitado para afrontar las paradojas de la acción política en contextos de conflicto extremo. Al situarse fuera del cálculo de responsabilidades, carece tanto de una teoría de la guerra como de una teoría operativa de la paz.

2.4. PACIFISMO SOCIAL

Atribuye la guerra y la violencia no a la naturaleza humana, sino a las estructuras sociales, económicas y políticas del capitalismo. Desde esta perspectiva, la paz no puede lograrse mediante exhortaciones morales ni reformas jurídicas aisladas, sino a través de una transformación profunda de las condiciones de injusticia y desigualdad. Mientras algunas versiones apuestan por cambios graduales y reformistas, las corrientes marxistas sostienen que una paz duradera solo sería posible tras la superación de la sociedad de clases y de las relaciones estructurales de dominación que la sostienen.

2.5. PACIFISMO INSTRUMENTAL Y PACIFISMO NUCLEAR

El pacifismo instrumental no rechaza la guerra en sí, sino determinados medios considerados inaceptables; se orienta al desarme, la limitación de armamentos y la regulación del uso de la fuerza. El pacifismo nuclear, por

su parte, se basa en una lógica de supervivencia colectiva: excluye el uso de armas atómicas no por razones morales, sino por el riesgo existencial que su empleo supone para la humanidad, sin descartar necesariamente la guerra convencional.

2.6. PACIFISMO JURÍDICO

El pacifismo jurídico emerge precisamente como respuesta a esa impotencia. Concibe la paz no como una exigencia moral inmediata, sino como un problema jurídico-institucional que debe ser abordado mediante normas, tribunales y mecanismos de sanción supranacionales. Su objetivo no es convertir moralmente a los actores internacionales, sino hacer la guerra progresivamente injustificable al someter el uso de la fuerza a procedimientos legales vinculantes. Inspirado en Kant y desarrollado por autores como Kelsen, Bobbio y Ferrajoli, confía en que la juridificación de las relaciones internacionales permita desplazar la violencia del terreno de la decisión soberana al de la legalidad. Su punto débil reside en la distancia entre el diseño normativo y su efectiva capacidad de imponerse frente al poder político y militar.

2.7. PACIFISMO RELATIVO Y PACIFICISMO

El pacifismo relativo admite el recurso excepcional a la violencia —por ejemplo, en casos de legítima defensa o intervención humanitaria— cuando se cumplen determinadas condiciones. El pacificismo, en cambio, no es ante todo una doctrina moral, sino un proyecto político activo orientado a prevenir los conflictos mediante la diplomacia, la cooperación internacional y la construcción de instituciones de paz. Mientras el primero se pregunta cuándo es legítimo combatir, el segundo trabaja para que la guerra no llegue a plantearse como opción. Históricamente, la mayoría de los activistas por la paz han sido pacificistas más que pacifistas absolutos.

Un ejemplo de pacifista relativo es la actitud de Bertrand Russell ante la Segunda Guerra Mundial, el conflicto que mejor ejemplifica el cambio de paradigma y los debates acerca de si una guerra puede ser justa o

incluso necesaria. El filósofo británico se opuso a la Primera Guerra Mundial e incluso llegó a pasar seis meses en la cárcel por sus opiniones. Pero, como escribió en su *Autobiografía* (1967-1969), la Alemania de Hitler suponía un riesgo diferente. La alternativa a no entrar en guerra no era negociar un acuerdo de paz, sino dejar que el dictador nazi invadiera Europa y aniquilara a los que no encajaban en su idea de imperio ario: "Decidí que debía apoyar lo que fuera necesario para la victoria en la Segunda Guerra Mundial, por difícil que fuera alcanzarla y por dolorosas que fueran las consecuencias".

3. LA NO VIOLENCIA ACTIVA: LÍMITES Y TENSIONES

La no violencia activa surge en el cruce —y también en la fricción— entre estas dos posiciones. Rechaza la pasividad moral del pacifismo absoluto, pero también la confianza excesiva del pacifismo jurídico en que las instituciones, por sí solas, puedan contener la violencia. No se limita a proclamar principios ni a diseñar normas, sino que asume el conflicto como un hecho ineludible y busca intervenir en él mediante prácticas de resistencia que, sin recurrir a la violencia armada, aspiran a modificar relaciones de poder concretas.

Entre estas corrientes, la no violencia activa ocupa un lugar singular. No se limita a rechazar la guerra como principio moral, ni se refugia en la espera pasiva de un orden más justo, sino que aspira a intervenir en el conflicto sin reproducir su lógica destructiva.

Representa, por así decir, el intento más ambicioso del pacifismo por traducir sus ideales en una práctica política eficaz. Precisamente por ello, es también el punto en el que sus tensiones y límites se manifiestan con mayor claridad.

La resistencia pacífica o no violencia activa rechaza la pasividad del pacifismo absoluto. No renuncia a confrontar el ataque injusto, sino que busca alcanzar sus fines mediante métodos no abiertos a la violencia física, tales como la desobediencia civil, las huelgas y el boicot. Mahatma Gandhi y Martin Luther King Jr. son los referentes indiscutibles de esta estrategia.

Sin embargo, el propio Gandhi reconocía las paradojas de la acción. Situaba el honor y la defensa por encima de la cobardía: "prefiero que

India recurra a las armas para defender su honor, antes de que se mantenga como testimonio inútil de su propia infamia". Resulta revelador cómo variaba su criterio según la coyuntura: mientras recomendaba la rendición a los judíos polacos ante la nula probabilidad de victoria, aconsejaba la resistencia e incluso la legítima defensa armada en contextos como los de Dinamarca o Países Bajos, donde vislumbraba alguna oportunidad de éxito. Esta ambivalencia revela que la no violencia no puede formularse como una regla absoluta, sino como una estrategia situada, dependiente de contextos históricos, correlaciones de fuerza y, sobre todo, del tipo de adversario al que se enfrenta.

3.1. ÉXITOS SOCIALES FRENTE A LÍMITES BÉLICOS

Es innegable que la no violencia ha sido un motor de cambio social profundo. Mención especial merece el movimiento sufragista y el feminismo, que adoptaron la resistencia no violenta como eje de la emancipación de la mujer. Asimismo, destacan los logros del movimiento de objeción de conciencia, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos o el papel del sindicato Solidaridad en la caída del comunismo polaco en 1980. Sin embargo, su capacidad para detener la violencia organizada o limitar una guerra abierta sigue siendo su talón de Aquiles.

3.2. EL FACTOR DEL ADVERSARIO: ARENDT, ORWELL Y BOBBIO

Para Hannah Arendt, la eficacia de estos movimientos dependió de la naturaleza del enemigo. Como señaló con crudeza: "Si la estrategia de Gandhi se hubiera enfrentado a la Rusia de Stalin o la Alemania de Hitler, el desenlace no habría sido la descolonización, sino la matanza". George Orwell coincidía en que Gandhi tuvo éxito porque se enfrentó a los británicos y no al Tercer Reich; para Orwell, la violencia estaba justificada si su fin era combatir la barbarie indiscriminada del fascismo.

En esta misma línea, Norberto Bobbio se cuestionaba la aplicabilidad universal de la no violencia, señalando que sus partidarios no pueden garantizar su éxito en toda circunstancia. Pensadores como Michael Walzer o Albert Einstein concluyen que esta estrategia solo funciona si el agresor

comparte un código moral mínimo, lo que limita drásticamente su aplicabilidad en conflictos contemporáneos de aniquilación, como los que observamos hoy en Ucrania, Palestina o Sudán. La no violencia, concluyen, no fracasa por falta de coherencia moral, sino porque presupone un horizonte normativo compartido que no siempre existe.

3.3. CONCLUSIÓN

En definitiva, el pacifismo constituye una brújula ética indispensable para pensar la guerra, pero no ofrece respuestas unívocas ni soluciones cerradas. Sus distintas corrientes ponen de relieve una tensión constante entre la exigencia moral de no causar daño y la necesidad política de responder a la violencia injusta. Mientras el pacifismo absoluto prioriza principios innegociables, el pacifismo social y el pacifismo relativo reconocen límites, contextos y circunstancias en los que el recurso a la fuerza puede considerarse justificable.

La no violencia activa representa el intento más exigente de articular coherencia ética y acción política sin ceder a la lógica de la violencia. Sin embargo, su eficacia no puede darse por supuesta: depende del contexto histórico, de las relaciones de poder y, de manera decisiva, de la naturaleza del adversario. Allí donde no existe un horizonte normativo mínimo compartido, su promesa emancipadora se enfrenta a límites difíciles de superar.

Pensar la paz, por tanto, no consiste en negar el conflicto ni en moralizarlo retrospectivamente, sino en asumir su persistencia sin renunciar a interrogar críticamente los medios mediante los cuales se lo afronta. Es en este espacio de tensión —entre el ideal pacifista y la dureza de lo real— donde se sitúan las teorías que, sin abandonar la aspiración a la paz, buscan dotarla de mediaciones políticas y jurídicas capaces de sustraerla a la pura retórica moral y asentarla en el terreno de lo posible.

SÍNTESIS COMPARATIVA DE LAS PRINCIPALES CORRIENTES DEL PACIFISMO

CORRIENTE	IDEA CENTRAL	VIRTUD PRINCIPAL	LÍMITE ESTRUCTURAL
Pacifismo	*La vida es sagrada*	*Coherencia moral radical Renuncia a la política*	

ético-religioso	*Toda violencia es moralmente inadmisible*		*Incapaz de responder al agresor*
Pacifismo retórico	*Nombrar la paz puede detener la guerra*	*Intención moral*	*Ingenuidad: confunde deseo con eficacia*
Pacifismo absoluto	*Nunca es legítimo matar, ni siquiera en defensa propia*	*Pureza de la convicción*	*Niega la legítima defensa y carece de teoría de la paz*
Pacifismo social	*La guerra es fruto de injusticias estructurales*	*Atención a las causas profundas*	*Puede justificar violencias "transitorias"*
Pacifismo instrumental/nuclear	*Limitar medios para evitar la catástrofe*	*Realismo prudente*	*No cuestiona la guerra como tal*
No violencia activa	*Resistir al mal sin reproducir la violencia*	*Articulación ética-política*	*Depende del tipo de adversario*
Pacifismo jurídico	*Sustituir la guerra por el derecho*	*Institucionalización de la paz*	*Débil sin poder coercitivo efectivo*
Pacifismo relativo/pacificismo	*La violencia solo en casos excepcionales Prevenir conflictos*	*Flexibilidad y pragmatismo*	*Riesgo de ambigüedad moral*

CAPÍTULO 4

EL PACIFISMO JURÍDICO Y LA PROMESA DEL DERECHO

1. LOS PIONEROS: SAINT-PIERRE Y KANT

Dentro de la amplia familia del pensamiento pacifista, los pacifistas jurídicos, o iusirenistas[1], conforman un grupo particular de quienes buscan la paz a través del derecho. Esta corriente tiene sus raíces principalmente en la figura de Charles-François Castel, quien, al adoptar el nombre de Charles-Irénée (*eiréne* significa 'paz' en griego), quiso hacer de su identidad un manifiesto de su pensamiento. Más conocido como el abate de Saint-Pierre, fue un espíritu libre, situado entre los siglos XVII y XVIII, célebre por su monumental obra *Proyecto para hacer de la paz una realidad perpetua en Europa* (1713). Se trata de un texto visionario que anticipó la idea de una confederación de Estados europeos concebida para evitar las guerras que devastaban el continente. Su ambición inicial, sin embargo, era más amplia: aspiraba a un orden universal de paz, aunque, ante las críticas, limitó su propuesta a los Estados cristianos de Europa.

En el prefacio de su obra, el abate declara su propósito tras contemplar los innumerables males que la guerra inflige a las naciones cristianas y la ineficacia de los equilibrios de poder o de los simples pactos entre reinos. Se interroga, entonces, si la guerra constituye un mal "natural", "sin remedio", y si sería posible resolver los conflictos entre Estados "sin guerra". La única garantía de una paz perpetua —sostenía— debía residir en una asociación de los Estados cristianos europeos, basada en la renuncia expresa a la guerra como medio de resolución de controversias, la institución del arbitraje obligatorio y la creación de una fuerza internacional destinada a preservar la paz y el cumplimiento de los acuerdos. De lo contrario, los soberanos quedarían atrapados en una pesadilla hobbesiana de lucha continua. Para Saint-Pierre, la verdadera soberanía exige no tener que temer a los vecinos, pues sin seguridad la soberanía es ilusoria.

Su plan preveía una confederación de dieciocho soberanos, entre ellos los de Francia, España, Inglaterra, Holanda, Saboya, Portugal, Baviera,

Venecia, Génova y Florencia. Esta alianza funcionaría mediante una asamblea permanente, dotada de poderes legislativos y judiciales, y respaldada por un ejército de 600.000 hombres, compuesto proporcionalmente por fuerzas de los Estados miembros. Dicho ejército intervendría en caso de incumplimiento de los acuerdos, asegurando así la estabilidad del pacto común. El proyecto del abate de Saint-Pierre constituye uno de los antecedentes más directos de la reflexión kantiana sobre la paz perpetua, elaborada casi un siglo después.

En el siglo XVIII, entre quienes retomaron y desarrollaron las ideas del abate, destacan especialmente Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, cada uno a su manera. Para Rousseau, el estado de guerra que domina las relaciones entre los Estados es un escándalo moral: la evidencia del fracaso humano en su aspiración a desarrollar plenamente la virtud dentro de la sociedad civil. Kant no ignorará este aspecto ético del problema. Admirador del ginebrino —a quien considera el Newton del mundo moral —, encontrará en él una vía para ampliar sus intereses más allá del conocimiento teórico y abrir su pensamiento hacia las cuestiones político-sociales.

Rousseau retoma el proyecto de paz perpetua del abate de Saint-Pierre con el fin no solo de mejorar su legibilidad, sino también de expresar su propia postura al respecto. Soñaba con una "Europa de los pueblos", en contraposición a la "Europa de los monarcas" imaginada por Saint-Pierre, y reprochaba al abate haber ignorado la tendencia de los príncipes al despotismo. Sin embargo, pese a sus reservas, no desestimó la utilidad del proyecto. A diferencia de Voltaire y otros contemporáneos que lo tacharon de utópico, Rousseau no lo juzgó un sueño quimérico, sino un plan razonable, aunque improbable. Consideraba que, aun siendo sensato, los príncipes nunca lo aceptarían, pues no es la razón, sino la pasión, la que gobierna las decisiones humanas. Su juicio sobre la política del abate fue mordaz: "Habría sido", escribe Rousseau, "un hombre muy sabio si no hubiera tenido la locura de la razón. Parecía ignorar que los príncipes, como los otros hombres, no se rigen más que por sus pasiones y no razonan más que para justificar las estupideces que ellas les hacen cometer". Este exceso de amor propio, añadía, empuja a los gobernantes hacia dos fines constantes: extender su dominio hacia fuera y hacerlo más absoluto dentro.

Si la política se mueve por las pasiones de los príncipes, entonces ningún tratado podrá limitar su poder ni asegurar una paz duradera.

Ante esta realidad, Rousseau se muestra escéptico respecto a las soluciones. Aunque siente simpatía por el abate de Saint-Pierre y reconoce el valor de su obra ("c'est un livre solide et pensé, et il est très important qu'il existe"), duda de su viabilidad:

> Admiremos un proyecto tan bello, pero consolémonos de no verlo realizarse, pues no podría hacerse más que por medios violentos y temibles para la humanidad. No se ve cómo se pueden establecer ligas federativas de otra manera que por revoluciones. Y, de acuerdo con este principio, ¿quién de nosotros osaría decir si esta liga es algo a desear o a temer? Ella haría quizás más mal de una vez que el que podría evitar por los siglos.

Con el tiempo, Rousseau abandonará la idea de una gran federación. Su desconfianza hacia los grandes Estados monárquicos y despóticos —a los que consideraba incorregibles— lo llevó a idealizar las pequeñas repúblicas, donde el pueblo, formado en hábitos morales y cívicos, podría vivir libre y virtuoso. En las naciones pequeñas, pensaba, es posible la democracia sin tiranía, algo imposible en los grandes imperios. Aun así, veía con buenos ojos la confederación entre pequeñas naciones como contrapeso al poder de las grandes, aunque no llegó a desarrollar en profundidad esa propuesta.

Hasta entonces, la reflexión filosófica sobre la guerra y la paz había girado en torno a la doctrina del *iustum bellum*, que pretendía justificar el conflicto como *ultima ratio*. Con Saint-Pierre y Kant se introduce un cambio decisivo: ya no se trata de domesticar la guerra, sino de imaginar su desaparición. En la Europa de la Ilustración, los ánimos antibélicos se consolidaban, y de ellos surgió una abundante literatura que, inspirada en los ideales pacifistas, exploraba caminos hacia la paz perpetua.

Kant conoció el proyecto de Saint-Pierre a través de la interpretación y divulgación que de él hizo Rousseau, cuya influencia resultó decisiva en la configuración de su pensamiento político y en la elaboración de su opúsculo *Hacia la paz perpetua* (1795), obra que puede leerse como una reflexión crítica y filosóficamente más sistemática del ideal del abate. De esta manera, la utopía de Saint-Pierre, mediada por Rousseau, encuentra en Kant un desarrollo más sistemático y profundamente filosófico, consolidando la idea de que la paz no es solo deseable, sino

conceptualmente alcanzable.

El tratado kantiano no es un manifiesto pacifista en el sentido moral o religioso de Tolstói o Gandhi. Llamar pacifista a Kant sería simplificar su pensamiento. Su propuesta es esencialmente jurídica e institucional, la paz no surge de los sentimientos ni de las alianzas de poder, sino de un orden racional y legal que limite y canalice la guerra. No excluye el derecho a la defensa propia ni la existencia de ejércitos, siempre que estén sometidos a la ley. Para Kant, la libertad exige una "coerción legítima y pública", sin la cual no puede garantizarse la justicia. Mientras no exista un orden cosmopolita —un sistema de Estados regidos por el derecho— la guerra será inevitable, movida por la ambición, la codicia y el deseo de poder.

A diferencia de Rousseau, Kant coincide con Hobbes en que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es el estado natural del hombre, sino una conquista de la razón y un deber moral. En la visión kantiana, el ser humano comienza en la barbarie del estado de naturaleza y se eleva paulatinamente hacia la razón. Por eso sitúa la guerra en el marco de un proceso racional de la historia, donde incluso los conflictos contribuyen al avance hacia un mundo más justo. Desde esta perspectiva, Kant adopta una visión teleológica de la historia: los acontecimientos humanos no ocurren al azar, sino que responden a una finalidad racional. Llega a sugerir que la historia humana puede entenderse como la realización de un "plan oculto de la naturaleza", que, a través de los enfrentamientos, orienta a la humanidad hacia la paz, como si la naturaleza misma tuviera un propósito moral. De este modo, la naturaleza funciona como un principio regulativo que hace pensable el cumplimiento a largo plazo del proyecto cosmopolita.

Su rechazo a la guerra no nace de un sentimentalismo de fraternidad universal, sino de la convicción de que la paz debe ser instituida jurídicamente. Kant está convencido de que, en un futuro previsible, no se podrá ir más allá de la formación de una "federación" o "liga" permanente de Estados. Desconfía de la idea de un Estado mundial: la considera remota, difícil de alcanzar e incluso potencialmente peligrosa. Pensaba que únicamente una "monarquía universal", hoy diríamos un imperio hegemónico, de carácter despótico, podría evitar las guerras, y ello solo de

manera temporal. Su excesiva extensión terminaría por volver ineficaz su gobierno, dando lugar a incontrolables guerras civiles dentro de su propio ámbito de dominación.

No era un optimista ingenuo: reconocía la "propensión natural al mal" y la condición torcida del ser humano. Sin embargo, pese a su realismo pesimista, mantuvo una confianza racional en el progreso. Creía que la humanidad, mediante la educación moral y la razón práctica, podía transformar su destino. "Con un leño torcido como aquel del que ha sido hecho el ser humano, nada puede forjarse que sea del todo recto", escribió Kant. A lo cual Isaiah Berlin añadió siglos después: "Pero hay que intentarlo continuamente".

Los "proyectos de paz perpetua" y sus propuestas institucionales se abandonaron en la segunda mitad del siglo XIX. En su lugar, se confió en que el arbitraje, el libre comercio, los tratados de desarme y el derecho humanitario de la guerra (*ius in bello*) favorecerían el entendimiento entre los Estados y limitarían el estallido y la virulencia de los conflictos bélicos. Las propuestas del pacifismo jurídico no resurgirían hasta que la experiencia de la Primera Guerra Mundial demostrase brutalmente que esa confianza carecía de fundamento suficiente.

Leídas en perspectiva, estas dos propuestas inaugurales permiten comprender mejor el desarrollo posterior del pacifismo jurídico. Saint-Pierre anticipa una concepción técnica e institucional de la paz, apoyada en el cálculo de intereses y en la racionalización de la fuerza; Kant, en cambio, introduce una exigencia normativa más ambiciosa, al situar la paz como un horizonte jurídico-moral desde el cual la política debe ser juzgada. En la tensión entre estos dos registros —el técnico y el normativo — se inscriben, con distintos énfasis, las teorías contemporáneas: Kelsen puede leerse como heredero técnico de Saint-Pierre, y Bobbio, como continuador crítico del impulso normativo kantiano.

SAINT-PIERRE Y KANT: DOS VÍAS HACIA LA PAZ

EJE	SAINT-PIERRE (1713)	KANT (1795)
Modelo	*Confederación voluntaria de repúblicas*	*Federación de Estados libres*
Fundamento	*Apela al interés y al pacto*	*Apela a la razón práctica*

	entre gobernantes	*y moral*
Tipo de ideal	*Político-pragmático, utilitarista*	*Jurídico-filosófico normativo*
Concepción de la guerra	*Irracional y costosa*	*Contraria a la razón moral*
Uso de la fuerza	*Rechazo instrumental*	*Admite defensa y prevención extrema*
Aporte clave	*Técnica de pacificación*	*Horizonte normativo del derecho*

2. LA PAZ COMO PROBLEMA JURÍDICO: KELSEN, BOBBIO Y FERRAJOLI EN DIÁLOGO

En el siglo XX, el intento de pensar la paz sin separarla del poder ni del conflicto adopta una forma jurídica precisa en una influyente tradición de pacifismo institucional de inspiración kantiana, que concibe el derecho como dispositivo central de pacificación de las relaciones internacionales. Sus representantes más destacados —Hans Kelsen, Norberto Bobbio y, más recientemente, Luigi Ferrajoli— comparten una convicción común: la guerra no puede ser contenida de manera estable ni por la moral ni por la política, sino únicamente mediante instituciones jurídicas capaces de regular el uso de la fuerza.

A diferencia de la doctrina de la guerra justa, el objetivo del pacifismo jurídico no es justificar determinadas guerras, sino volverlas progresivamente injustificables. Aunque sus propuestas normativas difieren —en buena medida por los contextos históricos en los que fueron formuladas—, estos autores coinciden en atribuir al derecho internacional un papel decisivo en la construcción de la paz, entendida como una tarea institucional y no como un mero ideal moral.

2.1. HANS KELSEN Y NORBERTO BOBBIO: EL DERECHO COMO TÉCNICA DE PACIFICACIÓN

Hans Kelsen es el autor paradigmático de este pacifismo jurídico o institucional, tal como lo definirá posteriormente Bobbio. En diálogo con la tradición cosmopolita kantiana, Kelsen defiende la posibilidad de construir una comunidad internacional regida por el derecho, capaz de superar el *bellum omnium contra omnes* que, en la práctica, sigue

caracterizando las relaciones entre Estados.

El núcleo de su planteamiento es claro: mientras los Estados conserven la prerrogativa de decidir unilateralmente sobre el recurso a la guerra, no será posible un progreso real hacia la pacificación mundial. Esa decisión debe ser sustraída a la lógica del poder estatal y transferida a una autoridad imparcial, como un tribunal internacional. Solo así la guerra dejaría de ser un medio legítimo de resolución de conflictos.

Una de las objeciones habituales a esta propuesta es que los conflictos entre Estados serían esencialmente "políticos" y, por tanto, no susceptibles de resolución jurídica. Frente a esta objeción, Kelsen sostiene que la distinción entre conflictos políticos y jurídicos es artificial: todo conflicto internacional puede ser sometido a reglas y procedimientos jurídicos si existe una instancia competente para aplicarlos.

Ahora bien, Kelsen no defiende una prohibición absoluta e inmediata de la guerra. A su juicio, mientras no exista una autoridad internacional dotada del monopolio centralizado de la fuerza, el derecho internacional necesita conservar algún mecanismo sancionador. Por ello admite el uso de la fuerza como reacción frente a la violación grave del orden jurídico internacional, siempre que se trate de una sanción limitada y orientada a restablecer el derecho, no de una guerra de aniquilación.

Desde esta perspectiva, Kelsen criticó la prohibición puramente declarativa de la guerra, como la establecida por el Pacto Briand-Kellogg de 1928. Prohibir la guerra sin crear instituciones capaces de prevenirla o sancionar eficazmente sus violaciones significaba, en la práctica, dejar al derecho internacional sin medios de defensa. En ese contexto, afirmaba Kelsen, "estar sin armas equivalía, en cierto sentido, a estar sin derechos".

El propio Kelsen reconocía la paradoja de su posición: la violencia como instrumento para promover la paz. Para resolverla, distinguía entre la violencia anárquica, ejercida sin límites por individuos o Estados, y la violencia jurídicamente regulada, concebida como sanción racional y controlada. La paz, en su concepción, no es la eliminación total de la violencia, sino su monopolización y regulación por el derecho. Se trata, por tanto, de una paz negativa: la ausencia de guerra entre Estados, no la realización de la justicia ni la erradicación de todo conflicto.

Norberto Bobbio, discípulo e introductor del pensamiento kelseniano en

Italia, comparte la idea de que el fin principal del derecho es la paz antes que la justicia. Sin embargo, se distancia de su maestro en un punto decisivo: rechaza la analogía entre la guerra concebida como sanción y el procedimiento judicial.

En un proceso judicial, las sanciones solo pueden ser impuestas por un tercero imparcial, situado por encima de las partes y dotado de autoridad para hacer cumplir la decisión. En la guerra, por el contrario, quienes deciden sobre la justicia o injusticia del castigo son las propias partes enfrentadas. El resultado no depende de la razón jurídica, sino de la fuerza. Como señala Bobbio, puede suceder que quien pretende castigar sea castigado y que el culpable, por haber vencido, se convierta en juez. Por ello, concluye que la guerra fracasa como procedimiento racional y forma de justicia.

Durante la Guerra Fría, Bobbio profundizó esta crítica al analizar la guerra en la era nuclear. A su juicio, el uso potencial de armas nucleares hace inviable cualquier intento de justificar la guerra desde categorías morales o jurídicas tradicionales. En ese contexto, rechazó las cuatro grandes justificaciones clásicas del conflicto armado —la guerra justa, la guerra como mal menor, como mal necesario o como bien— y sostuvo que la guerra nuclear se sustrae a toda valoración normativa, como un desastre natural provocado por la acción humana.

Más tarde, Bobbio matizó esta posición al reconocer que una condena absoluta de la guerra podía conducir a la deslegitimación incluso de la defensa frente a la agresión o de las luchas de liberación nacional. Aun así, se mantuvo firme en su rechazo de la guerra como instrumento de sanción y reafirmó su confianza en el derecho internacional como única vía para una paz estable y universal. Su propuesta puede caracterizarse como un pacifismo activo: consciente de los límites del derecho, pero comprometido con la búsqueda persistente de instituciones capaces de contener la violencia.

En este sentido, Bobbio ocupa una posición de transición dentro del pacifismo jurídico. Comparte el horizonte normativo de Kelsen, pero introduce una mirada más sobria y crítica, atenta a las transformaciones tecnológicas y políticas del siglo XX, y plenamente consciente de los límites del derecho en la era nuclear.

2.2. LUIGI FERRAJOLI: CONSTITUCIONALISMO GLOBAL Y PACIFISMO JURÍDICO RADICAL

Luigi Ferrajoli representa la formulación más ambiciosa y radical del pacifismo jurídico contemporáneo. Su pensamiento se desarrolla en un contexto distinto al de sus maestros, Kelsen y Bobbio: un mundo posterior a la Guerra Fría, marcado no solo por la amenaza de la guerra entre Estados, sino por la fragilidad de las democracias, el poder global de los mercados y la crisis del Estado nación.

Ferrajoli parte de un diagnóstico contundente: el potencial destructivo de la guerra contemporánea ha alcanzado tal magnitud que pone en riesgo a la humanidad en su conjunto. Las guerras practicadas por las grandes potencias, sostiene, ya no pueden entenderse como conflictos jurídicamente regulables, sino que adquieren rasgos abiertamente terroristas. Desde esta perspectiva, la Carta de las Naciones Unidas ha vaciado de sentido el debate clásico sobre la "guerra justa", ninguna guerra puede considerarse jurídicamente legítima; en el mejor de los casos, simplemente, no legal.

Como el pacifismo jurídico clásico, Ferrajoli propone transferir el *ius ad bellum* —el derecho de los Estados a decidir sobre la guerra— a una comunidad internacional dotada de autoridad para organizar el uso legítimo de la fuerza conforme al derecho. Esta propuesta se apoya en la llamada analogía doméstica: así como los individuos cedieron su derecho a la violencia al Estado para evitar la guerra de todos contra todos, los Estados deberían renunciar a su soberanía armada en favor de un poder supranacional.

Sin embargo, esta analogía presenta límites evidentes. A diferencia de los individuos, los Estados son entidades soberanas capaces de cooperación, autodefensa y creación de normas comunes. El orden internacional, por tanto, no depende necesariamente de un poder coercitivo centralizado, sino que puede sostenerse —al menos parcialmente— mediante acuerdos, instituciones y reglas compartidas. Esta tensión atraviesa todo el pacifismo jurídico.

Ferrajoli amplía el horizonte del pacifismo institucional al situarlo en el marco de un constitucionalismo global. En *Por una Constitución de la Tierra* (2022), propone un ambicioso proyecto normativo para hacer frente

a las principales amenazas existenciales de nuestro tiempo: la proliferación de armas nucleares, la crisis climática y la disrupción tecnológica, a las que se suman la violación sistemática de los derechos humanos, las desigualdades extremas, la explotación laboral y los desplazamientos forzados de población.

Estas amenazas, sostiene, no pueden ser afrontadas por los Estados de manera aislada. Exigen un constitucionalismo más allá del Estado, capaz de imponer límites efectivos tanto al poder político como al poder económico. Ferrajoli subraya que el constitucionalismo, concebido históricamente para frenar el abuso del poder estatal, debe hoy extenderse al control de los poderes privados globales, cuya capacidad de vulnerar derechos es, en muchos casos, incluso mayor.

Con este objetivo, propone un conjunto de medidas orientadas a reforzar la esfera pública frente al mercado: la separación estricta entre intereses públicos y privados, la protección internacional de los derechos laborales, la gestión pública de bienes fundamentales y la imposición de límites a actividades económicas socialmente nocivas. Se trata de un constitucionalismo que pretende domesticar los "poderes salvajes" mediante el derecho.

Ferrajoli reformula también la clásica separación de poderes: mientras las instituciones de gobierno deben seguir siendo representativas y nacionales, las instituciones de garantía —tribunales, órganos de control, sistemas de protección de derechos— deberían operar a escala global, enfrentando amenazas planetarias y protegiendo los bienes comunes de la humanidad.

Su proyecto adopta la forma de un federalismo global de inspiración kantiana, basado no en identidades culturales homogéneas, sino en la igualdad de derechos y en el principio de paz. Frente a los modelos comunitaristas de federalismo, defiende un "federalismo para unir", de carácter multinivel, pluralista y cosmopolita. Se trata de una propuesta normativamente coherente, pero cargada de interrogantes prácticos y políticos.

Ferrajoli no concibe este proyecto como una utopía moral, sino como la única respuesta racional ante los riesgos que amenazan a la especie humana. Sus críticos, sin embargo, señalan su idealismo y su confianza

optimista en la capacidad del derecho para transformar la realidad. A diferencia del cosmopolitismo moderado de autoras como Martha Nussbaum, Ferrajoli identifica como principales obstáculos la soberanía estatal y los poderes económicos globales, a los que considera refractarios a todo control democrático efectivo.

Nussbaum, en cambio, considera que la propuesta cosmopolita debe tener en cuenta el funcionamiento actual de los Estados y llama a la prudencia y al realismo.

A diferencia de Kant que propone una paz racional y voluntaria entre Estados republicanos, guiada por la razón moral, Ferrajoli ya no confía en la voluntad de los Estados, plantea una paz jurídica universal, sustentada en el derecho supranacional y en la garantía efectiva de los derechos humanos.

En materia de guerra, su posición es inequívoca: la guerra es siempre ilegal y constituye una negación del derecho. No existen guerras justas ni injustas, sino únicamente actos de violencia armada que constituyen violaciones del orden jurídico. La paz no se reduce a la ausencia de guerra, sino que exige la creación de condiciones normativas capaces de hacer posible una convivencia respetuosa entre los pueblos, lo que implica, en última instancia, la supresión de los ejércitos y de las armas.

Esta tesis ha sido reafirmada recientemente por Ferrajoli en términos particularmente explícitos. En un artículo publicado en *Il manifestó*, de enero de 2026, sostiene que

> la única alternativa, improbable pero posible, es una refundación constitucional de la Carta de la ONU, que no se limite a proclamar la paz, sino que introduzca la sola garantía capaz de hacer imposibles las guerras: la prohibición de las armas —de todas las armas concebidas para matar— mediante la previsión y el castigo severo de su producción y comercio como crímenes gravísimos contra la humanidad. Una utopía, cierto: pero es lo único que tenemos. Consiste en una perspectiva, solo lejanamente posible, pero que, precisamente por eso, estamos obligados a perseguir.

Esta posición radical distingue a Ferrajoli incluso dentro de la tradición del pacifismo jurídico. Frente a concepciones más cautas, como la de Hans Kelsen —para quien la paz no era un problema moral, sino una cuestión de técnica jurídica—, Ferrajoli asume explícitamente el carácter utópico del desarme universal y lo convierte en el núcleo normativo de su

propuesta. Mientras Kelsen desconfiaba del desarme general por considerarlo una aspiración noble pero irrealizable y confiaba en el perfeccionamiento lento pero constante del derecho internacional como vía realista de pacificación, Ferrajoli sostiene que solo la prohibición absoluta de las armas puede eliminar estructuralmente la guerra. Esta divergencia no invalida la lucidez del planteamiento kelseniano, sino que pone de relieve una tensión persistente entre realismo jurídico y radicalismo normativo dentro del propio pacifismo jurídico.

Ferrajoli es especialmente crítico con el uso del lenguaje de los derechos humanos para legitimar intervenciones armadas. En *Razones jurídicas del pacifismo* (2004) advierte que esta retórica corre el riesgo de desacreditar los propios derechos al convertirlos en instrumentos de justificación de la violencia. Desde esta perspectiva, rechaza tanto las guerras denominadas humanitarias como la concepción de la guerra como sanción jurídica defendida en su día por Kelsen.

En diversos escritos se ha mostrado muy crítico a) con la autorización del Consejo de Seguridad de la ONU para legitimar el uso de la fuerza en la guerra del Golfo (1990-1991); b) con la respuesta de la denominada Alianza del Norte a los atentados del 11 de septiembre de 2001, condenando el ataque terrorista, pero subrayando que el error de Estados Unidos y sus aliados fue tratar el terrorismo como un ataque bélico en lugar de como un delito; y c) con los bombardeos de la OTAN sobre la antigua Yugoslavia en 1999, presentados erróneamente, a su juicio, como paradigma de "guerra humanitaria". Estas decisiones bélicas son definidas por Ferrajoli como un auténtico "golpe de Estado internacional".

EL PACIFISMO JURÍDICO KANTIANO (KELSEN-BOBBIO-FERRAJOLI)

EJE	KELSEN	BOBBIO	FERRAJOLI
Función del derecho	*Técnica normativa para organizar y racionalizar la fuerza*	*Instrumento histórico de regulación del poder*	*Sistema garantista destinado a limitar todo poder*
Derecho y política	*Distinción analítica: el derecho racionaliza el poder*	*Relación inevitable y conflictiva*	*El derecho debe subordinar el poder a garantías*
Guerra	*Fenómeno jurídicamente regulable*	*Fracaso racional de la política, con límites*	*Negación radical del derecho*

Paz	*Ausencia relativa de guerra*	*Horizonte regulativo y precario*	*Proyecto jurídico global*
Orden internacional	*Globalismo jurídico, tribunal internacional*	*Cosmopolitismo prudente*	*Constitucionalismo global multinivel*
Uso de la fuerza	*Sanción jurídica excepcional*	*Defensa legítima sin sacralizarla*	*Uso estrictamente disciplinado, no "guerra"*
Riesgo teórico	*Formalismo abstracto*	*Optimismo jurídico moderado*	*Idealismo normativo*

No obstante, incluso en su pacifismo radical, Ferrajoli admite el uso estrictamente regulado de la fuerza en casos de legítima defensa, siempre que esté plenamente disciplinado por el derecho. Para evitar la contradicción conceptual, distingue entre "guerra" y "empleo de la fuerza", aunque esta distinción ha llevado a algunos críticos a ver en su posición no tanto una ruptura como una reformulación implícita de ciertos elementos de la teoría de la guerra justa.

En conjunto, el pensamiento de Ferrajoli oscila entre un pacifismo casi absoluto y una flexibilización pragmática de sus postulados. Antropológicamente pesimista y normativamente optimista, comparte con Kant la convicción de que el futuro de la humanidad depende de su capacidad para someter la fuerza al gobierno de las leyes. Una constitución global no sería, en este sentido, la garantía definitiva de la paz, pero sí su mejor defensa frente a la autodestrucción.

3. UN CONTRAPUNTO CRÍTICO: DANILO ZOLO

Desde la perspectiva del realismo jurídico y político, resulta ilusorio pensar que la paz mundial pueda alcanzarse mediante la expansión del derecho internacional o la construcción de un Estado cosmopolita. Frente al optimismo normativo del pacifismo jurídico —y en particular frente a propuestas como la de Ferrajoli—, esta corriente sostiene que los conflictos internacionales no pueden resolverse primordialmente por vía jurídica, sino que están determinados por relaciones de poder, intereses estratégicos y contextos históricos concretos que el derecho no crea, sino que presupone.

Danilo Zolo representa con especial claridad este enfoque crítico. Sin

negar la función regulativa mínima del derecho internacional, advierte contra la ilusión de que su fortalecimiento institucional baste para neutralizar la violencia organizada.

A su juicio, la pretensión de juridificar la política mundial ignora la asimetría estructural del sistema internacional, la ausencia de una autoridad soberana efectiva y el carácter selectivo con el que las normas son aplicadas por las grandes potencias.

Desde esta óptica, el pacifismo jurídico corre el riesgo de convertirse en una ideología legitimadora: al prometer una paz futura garantizada por el derecho, puede acabar encubriendo las relaciones de dominación realmente existentes y justificando intervenciones coercitivas en nombre de valores universalistas que, en la práctica, funcionan de manera unilateral.

El núcleo de la discrepancia entre pacifistas jurídicos y realistas reside en el papel atribuido al derecho. Para los primeros, el derecho internacional es la herramienta fundamental para construir la paz; para los segundos, el derecho no puede sustituir a la política ni neutralizar el conflicto. La racionalidad jurídica no elimina las tensiones sociales y geopolíticas, sino que opera dentro de ellas.

Danilo Zolo, jurista y filósofo italiano que dialoga críticamente con el mismo entorno intelectual del que forma parte Luigi Ferrajoli, es uno de los críticos más sistemáticos del llamado globalismo jurídico. Zolo considera que el pacifismo kelseniano se apoya en un doble optimismo: la creencia de que es posible eliminar la guerra mediante un poder supranacional imparcial y la confianza en que la jurisdicción internacional tendría mayor capacidad pacificadora que la acción política o diplomática.

En *La justicia de los vencedores* (2006), Zolo dirige su crítica tanto a la teoría de la guerra justa —especialmente en la versión de Michael Walzer — como a los discursos liberales que justifican intervenciones militares "humanitarias" en nombre de los derechos humanos. A su juicio, este lenguaje moralizante sirve con frecuencia para legitimar intereses geopolíticos de las grandes potencias, presentando como universales valores que responden a una visión particular del mundo.

Uno de los blancos centrales de su crítica es el derecho penal internacional. Zolo denuncia que los tribunales internacionales han

funcionado históricamente como instrumentos de una "justicia de los vencedores": mientras las grandes potencias permanecen prácticamente inmunes, los Estados derrotados o políticamente débiles son juzgados y sancionados. Desde Núremberg hasta los tribunales para la antigua Yugoslavia o Ruanda, pasando por la Corte Penal Internacional, el derecho aparece, según Zolo, profundamente condicionado por relaciones de hegemonía.

En este contexto, sostiene que Estados Unidos ha ejercido un poder imperial no solo militar, sino también normativo, actuando como una suerte de "policía internacional" que se sitúa por encima del derecho. Esta hegemonía se justificaría mediante una retórica ética y casi teológica, heredera de una tradición política que presenta a Estados Unidos como portador de una misión civilizadora universal. El interés de esta crítica no depende de la persistencia de ese lenguaje moralizante, pues el ejercicio de un poder situado por encima del derecho puede subsistir —e incluso intensificarse— cuando la retórica legitimadora cede paso a formas más explícitas de unilateralismo.

A pesar de la dureza de sus críticas, Zolo no renuncia al ideal de la paz. Su propuesta se articula en lo que denomina un "pacifismo realista" o "débil", desarrollado especialmente en *Cosmópolis* (1997). Este pacifismo no pretende eliminar la guerra de forma definitiva —objetivo que considera irreal—, sino reducir su intensidad y evitar que el conflicto se vuelva destructivo a gran escala.

La alternativa no sería "hacer la guerra a la guerra", sino trabajar el conflicto mediante medios no militares: diplomacia preventiva, negociación, mediación y mecanismos flexibles de coordinación internacional. Zolo apuesta por instituciones supranacionales "débiles", descentralizadas y poco intervencionistas, capaces de actuar con rapidez sin imponer soluciones desde arriba.

Su pensamiento se apoya en una concepción pluralista del orden internacional. Rechaza el ideal cosmopolita de unificación política del planeta, que considera simplificador e indeseable, y reivindica el pluralismo estatal como un dato irreductible. No existen —sostiene— modelos universales de paz o de justicia aplicables a todas las sociedades. Cada comunidad política debe encontrar su propio camino, de acuerdo con

su historia, valores y tradiciones.

PACIFISMO JURÍDICO KANTIANO VS. REALISMO CRÍTICO (ZOLO)

EJE	TRADICIÓN KANTIANA (KELSEN-BOBBIO-FERRAJOLI)	ZOLO
Concepción del conflicto	*Desviación estructural regulable mediante derecho*	*Constante estructural de la vida social*
Rol del derecho	*Instrumento de pacificación progresiva*	*Expresión de relaciones de poder*
Relación derecho/poder	*El derecho puede contener el poder*	*El poder precede y condiciona al derecho*
Orden internacional	*Tendencia al cosmopolitismo jurídico*	*Pluralismo estatal y equilibrio multipolar*
Guerra	*Fenómeno a superar o prohibir*	*Riesgo permanente a gestionar*
Pacifismo	*Jurídico-institucional*	*Realista o "débil"*
Amenaza principal	*Insuficiencia institucional*	*Hegemonía disfrazada de legalidad*
Riesgo teórico	*Prometer más de lo que el derecho puede cumplir*	*Naturalizar el conflicto y el poder*

FORMAS DE PENSAR LA GUERRA Y LA PAZ

ENFOQUE	PLANTEAMIENTO CENTRAL	AUTORES DE REFERENCIA	RELACIÓN CON LA GUERRA	LÍMITES Y TENSIONES
Guerra justa	*La guerra es moralmente admisible si cumple ciertos criterios éticos y jurídicos*	*Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria y Michael Walzer*	*Puede ser justa como último recurso para restablecer un orden violado*	*Ambigüedad en la aplicación Riesgo de justificar guerras de agresión*
Realismo político	*La política internacional se rige por intereses y relaciones de poder, no por principios morales*	*Tucídides, Maquiavelo, Hobbes y Morgenthau*	*La guerra es un instrumento legítimo de la política*	*Naturaliza la violencia y debilita los límites normativos*
Realpolitik	*Gestión pragmática del poder orientada a la eficacia y la seguridad del Estado*	*Bismarck, Kissinger y Trump*	*La guerra es un medio estratégico subordinado al interés nacional*	*Cinismo político Pérdida de responsabilidad ética*
Pacifismo clásico	*Rechazo moral absoluto de la violencia y de*	*Gandhi, cuáqueros y budismo*	*Toda guerra es injustificable*	*Ineficaz frente a agresores sin*

	la guerra			*límites morales*
Pacifismo jurídico	*La paz es un problema institucional: debe construirse mediante el derecho*	*Kant, Kelsen, Bobbio y Ferrajoli*	*La guerra debe ser ilegalizada y sustituida por mecanismos jurídicos*	*Dependencia de equilibrios de poder* *Riesgo de formalismo*

Esta posición, sin embargo, no está exenta de problemas. El realismo de Zolo tiende a subestimar las dimensiones económicas del conflicto y se apoya en un pesimismo antropológico y culturalista discutible. Su énfasis en la diversidad cultural y en el equilibrio de poderes puede derivar en una aceptación resignada de desigualdades estructurales difíciles de justificar normativamente.

Con todo, su crítica cumple una función esencial: recordar que el derecho internacional no es un espacio neutral ni una instancia situada por encima del poder, sino un terreno atravesado por conflictos, intereses y asimetrías. Frente al ideal cosmopolita normativo, Zolo introduce una advertencia: sin una atención constante a las relaciones reales de poder, el lenguaje jurídico corre el riesgo de convertirse en un instrumento de legitimación de la violencia que pretende contener, sustituyendo el análisis del poder por su revestimiento normativo.

4. CONCLUSIÓN

Pensar el derecho desde Kelsen hasta Ferrajoli no consiste únicamente en recorrer una genealogía de teorías jurídicas, sino en interrogarse por el lugar que ocupa el derecho en el entramado siempre conflictivo del poder. Kelsen mostró con claridad que el derecho no es una emanación natural de la justicia ni una prolongación de la moral, sino una técnica normativa destinada a organizar y limitar la fuerza. Este gesto de desmitificación resulta decisivo: sitúa el derecho no en el terreno de los fines últimos, sino en el de los medios siempre precarios de gobierno.

Ferrajoli asume este punto de partida, pero lo desplaza hacia una pregunta más incómoda: ¿qué ocurre cuando esa técnica jurídica, aun funcionando correctamente, contribuye a legitimar relaciones de dominación? Su garantismo no niega el conflicto, lo presupone. Precisamente por ello insiste en que los derechos fundamentales solo

conservan sentido cuando actúan como límites efectivos al poder político, económico y penal, y no como un lenguaje meramente retórico.

El realismo crítico de Danilo Zolo introduce aquí una dosis necesaria de desconfianza. El derecho —recuerda— nunca opera en el vacío. Las garantías jurídicas no neutralizan el poder: lo reconfiguran, y a veces lo encubren bajo formas de legalidad que dificultan reconocer sus efectos excluyentes. Desde esta perspectiva, el constitucionalismo corre el riesgo de prometer más de lo que puede cumplir.

Esta sospecha conecta con una intuición central del realismo político clásico: el conflicto no es una anomalía que el derecho pueda eliminar, sino una constante de la vida social. El poder no desaparece cuando se juridifica: adopta formas más complejas y menos visibles. Por eso, toda ética jurídica de la paz debe moverse en un terreno de tensión permanente entre normatividad y poder.

La conclusión no es ni optimista ni cínica. Entre el formalismo de Kelsen, el ideal garantista de Ferrajoli y el realismo de Zolo, el derecho aparece como una práctica política inevitablemente ambigua. No es el antídoto contra el poder, pero sí uno de los pocos lenguajes desde los cuales puede ser cuestionado.

El derecho no está hecho para eliminar el conflicto, sino para impedir que el poder que lo atraviesa actúe sin límites ni justificación, sin confundir nunca el orden con la justicia ni la legalidad con el poder legítimo.

Entre el optimismo jurídico y el realismo cínico, el derecho permanece como una práctica frágil, pero irrenunciable, de resistencia frente a la violencia y de exposición crítica del poder.

CODA FINAL

GUERRA SIN LÍMITES, PAZ SIN GARANTÍAS

El siglo XX conoció la guerra total. Tras el final de la más devastadora de todas las contiendas, los Estados del mundo acordaron proscribir jurídicamente la guerra de agresión y consagrar los derechos humanos como fundamento normativo del orden internacional. Se abrió entonces una nueva etapa, marcada por la esperanza de que la violencia armada dejara de ser un instrumento legítimo de la política y de que la paz pudiera asentarse sobre bases jurídicas duraderas. Sin embargo, aquella expectativa se reveló pronto frágil: ni las guerras ni los genocidios desaparecieron, y el "nunca más" mostró su carácter precario.

Resulta inquietante constatar la facilidad con la que, ya entrado el siglo XXI, se sigue recurriendo a la guerra, a la destrucción sistemática y a la masacre de la población civil como medios de resolución de conflictos. Esta persistencia no es accidental. Obedece, en gran medida, a la debilidad estructural del orden internacional, incapaz de imponer a las grandes potencias el respeto efectivo de normas y procedimientos destinados a garantizar la paz y la protección de los derechos humanos. Las instituciones encargadas de velar por la seguridad colectiva exhiben una impotencia creciente frente a conflictos que desafían abiertamente el derecho internacional.

A pesar del descrédito acumulado por la Organización de las Naciones Unidas y del giro unilateralista seguido por las grandes potencias —Estados Unidos y Rusia, junto con sus respectivos aliados—, perseverar en los esfuerzos por construir instituciones de paz no es un ejercicio ingenuo, sino una exigencia racional y moral. De ahí que algunos defiendan la necesidad de una reforma profunda del sistema internacional: democratizar la estructura de la ONU, revisar la composición y el funcionamiento del Consejo de Seguridad, limitar o reformular el derecho de veto —cuestionado ya por Kelsen— y avanzar hacia un sistema más igualitario de relaciones entre los pueblos.

Otros, sin embargo, consideran que tales reformas resultan irrealizables o incluso peligrosas. Desde esta perspectiva, cualquier intento de instaurar un orden cosmopolita efectivo conduciría inevitablemente a una concentración del poder a escala global y al surgimiento de un leviatán despótico, condenado a recurrir a la fuerza para contener la violencia que pretende erradicar. La historia, alegan, mostraría los límites insuperables de todo proyecto de gobernanza mundial.

No parece, en efecto, realista pensar que las grandes potencias estén dispuestas a someter decisiones cruciales para su seguridad militar y su hegemonía económica a procedimientos democráticos en los que su voto tenga el mismo peso que el de Estados mucho más débiles. Las dificultades no son solo políticas o jurídicas, sino también antropológicas: la ambición, la codicia, el miedo y la lógica de la soberanía siguen operando como fuerzas dominantes en la escena internacional.

Las guerras persisten por múltiples razones —intereses geopolíticos, conflictos identitarios, divergencias ideológicas, desigualdades económicas —, pero también porque, como advirtió Clausewitz, continúan siendo concebidas como una prolongación de la política por otros medios. Mientras el uso de la fuerza siga siendo percibido como un instrumento eficaz para preservar el poder y el control, la construcción de una paz duradera seguirá enfrentándose a obstáculos estructurales.

La experiencia histórica revela así los límites de un sistema basado exclusivamente en el derecho internacional. Este constituye un elemento indispensable para orientar la política mundial hacia la paz, pero resulta insuficiente cuando no va acompañado de una voluntad política efectiva y de mecanismos capaces de imponer sus normas. En un mundo marcado por el retorno de la lógica de la fuerza, el lenguaje del derecho cede terreno frente al de la disuasión, el cálculo estratégico y la amenaza.

El surgimiento de nuevas formas de liderazgo internacional, y de racionalidad política, basadas en una ética empresarial y estrictamente consecuencialista, ha reforzado esta tendencia. La política se reduce al cálculo de beneficios, la justicia se subordina a la rentabilidad y el mundo se transforma en un tablero de intereses en permanente competición. En este contexto, el ideal de una comunidad internacional fundada en el derecho —defendido por Kelsen, Bobbio, Habermas o Ferrajoli como

realización moderna del proyecto kantiano de la paz perpetua— parece desvanecerse ante nuestros ojos.

Europa representó durante un tiempo una excepción significativa. Tras siglos de guerras fratricidas, la integración europea generó la sensación de vivir en una auténtica comunidad de seguridad, sustentada en la memoria del horror y en un rechazo profundo de la guerra. Sin embargo, el retorno del conflicto armado a sus fronteras, con la invasión rusa de Ucrania en 2022, junto a otros episodios recientes que han puesto de relieve la fragilidad de su entorno estratégico —como las presiones geopolíticas en torno a Groenlandia—, quebró esa ilusión.

La Unión Europea ha debido reconocer así su vulnerabilidad geopolítica en un contexto marcado por el resurgimiento de lógicas imperiales. Situada entre grandes potencias que reivindican esferas de influencia —Moscú, Washington y Pekín—, Europa se enfrenta a la paradoja de haber construido un orden político y jurídico posbélico en un mundo que parece regresar a formas de competencia propias de los imperios. La dificultad para responder de manera unitaria y eficaz incluso a los desafíos más inmediatos ha puesto en crisis el modelo de seguridad sobre el que había edificado su identidad pacífica.

El siglo XXI asiste así a la consolidación de una cultura de la impunidad, en la que la guerra vuelve a ser rentable y la violencia, cuando no se castiga, tiende a repetirse. De este modo se reactivan los ciclos del horror: las víctimas de hoy pueden convertirse en los verdugos de mañana. La impunidad erosiona la confianza en las instituciones, en la justicia y, en último término, en la propia idea de humanidad.

¿Por qué, en una época en la que existe un amplio consenso retórico sobre el carácter obsoleto de la guerra, los presupuestos militares alcanzan niveles sin precedentes y retorna la mili? La pregunta no admite respuestas simples. Pero apunta a una constatación inquietante: el orden internacional se halla profundamente resquebrajado, y la promesa de una paz garantizada por el derecho carece hoy de fundamentos sólidos. En este contexto, la paz tiende a quedar cada vez más vinculada a lógicas de disuasión armada y a equilibrios de fuerza que recuerdan, inquietantemente, una regresión del derecho frente al poder.

Pensar la guerra y la paz desde esta perspectiva implica asumir que

ninguna de las dos puede ser comprendida al margen del poder que las atraviesa, ni reducida a una lógica puramente moral o jurídica. La guerra no es solo el fracaso de la política ordinaria, ni la paz una simple suspensión de la violencia, sino formas históricas y conflictivas de ordenar —o desordenar— las relaciones de poder. De ahí que toda ética de la guerra y de la paz deba moverse en un espacio de tensión permanente, donde los límites nunca están garantizados de una vez por todas y donde la exigencia normativa solo puede mantenerse como una práctica crítica, siempre expuesta a ser desbordada.

Asumir esta tensión no resuelve el problema de la guerra y la paz, pero permite pensarlo sin falsas ilusiones y sin cinismo.

Pensar nuestro tiempo desde esta tensión exige, por ello, renunciar tanto a la ingenuidad moral como al cinismo resignado. No hay garantías definitivas, pero tampoco existen alternativas razonables a la búsqueda persistente de límites morales, jurídicos y políticos al uso de la violencia. Reorganizar este mundo roto —empezando quizá por un nuevo proyecto para Europa— puede parecer hoy una vieja utopía, frágil y poco probable. Sin embargo, abandonar ese horizonte significaría aceptar que la guerra vuelva a ocupar, sin resistencia, el centro de la vida política. Pensar la guerra, pensar la paz: no como fórmulas retóricas ni como promesas vacías, sino como la tarea crítica indispensable para impedir que la violencia se imponga como destino y la fuerza como único lenguaje de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Águila, R. del (2000): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid.

Aquino, T. de (2001): *Suma de teología* (*Summa theologiae*), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Arendt, H. (2006): *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.

Aristóteles (2014): *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.

— (2015): *Política*, Alianza, Madrid.

Aron, R. (1987): *Pensar la guerra, Clausewitz I. La era europea*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.

— (1987): *Pensar la guerra, Clausewitz II. La era planetaria*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.

Bellamy, A. J. (2009): *Guerras justas. De Cicerón a Irak*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Berlin, I. (1992): *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Bilbao, K. (1997): *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx*, Gakoa, Donostia.

— (2022): *Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

— (2024): *Repensar la guerra*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

Bobbio, N. (1997): *El tercero ausente*, Cátedra, Madrid.

— (1999): *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Altaya, Barcelona.

Bouthoul, G. (1971): *La guerra*, Oikos-Tau, Barcelona.

Bramon, D. (2013): *El islam y los musulmanes hoy*, Casa Árabe, Madrid.

Cicerón, M. T. (2009): *Acerca de los deberes*, Universidad Nacional Abierta de México, Ciudad de México.

Clausewitz, C. von (2022): *De la guerra*, versión íntegra, 2ª edición, La Esfera de los Libros, Madrid.

Enloe, C. (2003): "¿Cómo se militariza una lata de sopa?", en M. Nash y S. Tavera (eds.), *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*, Icaria Editorial, Barcelona.

— (2022): *Globalización y militarismo*, traducción de Marina Díaz Sanz, colección Ecúmene, Trama Editorial, Madrid.

— (2024): *Doce lecciones feministas sobre la guerra*, RBA, Barcelona.

Elias, N. (1990): *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Península, Barcelona.

Fernández-Llebrez, F. (2025): *Esperanza y democracia en tiempos difíciles. La crisis actual de la democracia pluralista*, Imprimelibros, Madrid, https://n9.cl/7s4nf.

Ferrajoli, L. (2004): *Razones jurídicas del pacifismo*, edición de G. Pisarello, Trotta, Madrid.

— (2011): *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, vol. 2, Trotta, Madrid.

— (2022): *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Trotta, Madrid.

Fisas, V. (2004): *Procesos de paz y negociación en los conflictos armados*, Paidós,

Barcelona.
— (2025): *Negociar la paz en tiempos de guerra*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
Freund J. (1968): *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid.
Fromm, E. (1993): *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y el mal*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
— (1964): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
Gallie, W. B. (1980): *Filósofos de la paz y de la guerra*, colección Breviarios, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
Gandhi, M. K. (1973): *Mi socialismo*, Pléyade, Buenos Aires.
— (1983): *La no-violència en la pau i en la guerra* (escritos publicados en el diario *Young India*), Ahimsa, Barcelona.
García Sáez, J. A. (2012): "El pacifismo jurídico de Luigi Ferrajoli en Principia Iuris", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 26.
— (2014): "A propósito del paso de Hans J. Morgenthau por España. Positivismo mal entendido y teoría realista del derecho internacional", *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 30.
— (2019): "Maquiavelos 'senza virtù'. A propósito de las realidades del realismo político", *Comillas Journal of International Relations*, nº 16.
Gómez, Mª V. y Álvarez, J. (2013): *El cambio social en la era de la incertidumbre*, Madrid, Talasa.
González Ruibal, A. (2024): *Tierra arrasada. Un viaje por la violencia del Paleolítico a nuestros días*, Crítica, Barcelona.
Grocio, H. (1925): *Del derecho de la guerra y de la paz* (tomo I, incluye el libro primero y los capítulos I-III del libro segundo), Reus, Madrid, archive.org.
Hernández Holgado, F. (2024): *El pensamiento militarista*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
Hipona, A. de (1986): *Obras completas: Carta a Publícola*, VIII, Cartas (1º), carta 47, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 1-123.
— (2019): *Obras completas de san Agustín: La ciudad de Dios*, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
— (s. f.): *Obras completas: Cuestiones sobre el Heptateuco*, traducción de Olegario García de la Fuente, libro VI, https://n9.cl/l62is.
— (s. f.): *Obras completas: Réplica a Fausto, el maniqueo*, traducción de Pío de Luis, libro XXII, https://n9.cl/iv4ir.
Hitler, A. (1984): *Mi lucha*, Antalbe, Madrid.
Hobbes, T. (1992): *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
Hobsbawm, E. (2012): *Guerra y paz en el siglo XXI*, Booket, Barcelona.
Howard, M. y Peter, P. (1999): *De la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid.
Judt, T. (2008): "Demasiado Holocausto mata al Holocausto", *Le Monde Diplomatique*, nº 154.
— (2011): *Algo va mal*, Taurus, Madrid.
Kaldor, M. (2001): *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona.
Kant, I. (1985): *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos,
— (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.
— (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid.

Keegan, J. (2014): *Historia de la guerra*, Turner, Madrid.
Kelsen, H. (1941): *Teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, Losada, Buenos Aires.
— (1996): *Derecho y paz en las relaciones internacionales*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
— (2003): *La paz por medio del derecho*, Madrid, Trotta.
— (2023): *Derecho y justicia internacional. Antes y después de Núremberg*, Trotta, Madrid.
Krastev, I.; Leonard, M. y Wilson, A. (2010): *¿Qué piensa Rusia?*, ECFR y CIDOB, Barcelona.
Ludendorff, E. von (1964): *La guerra total*, Pleamar, Buenos Aires.
Luxemburgo, R. (1978): *La crisis de la socialdemocracia*, Ayuso, Madrid.
Maquiavelo, N. (2003): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
— (2019): *El príncipe*, Tecnos, Madrid.
— (2008): *Del arte de la guerra*, Tecnos, Madrid.
Marx, K. y Engels, F, (1980): *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú.
Morgenthau, H. J. (1986): *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
Morin, E. (2024): *De guerra en guerra. De 1914 a Ucrania*, Popular, Madrid.
Muguerza, J. (1986): "Razón, utopía y disutopía", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 3, https://n9.cl/vb28h1.
Münkler, H. (2005): *Viejas y "nuevas guerras". Asimetría y privatización de la violencia*, Siglo XXI, Madrid.
Nussbaum, M. (2020): *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona.
Ortega y Gasset, J. (2004): *La rebelión de las masas*, RBA, Barcelona.
Parker, G. (ed.) (2010): *Historia de la guerra*, Akal, Madrid.
Platón (1988): *República*, Gredos, Madrid.
— (1999): *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, Gredos, Madrid.
Rawls, J. (2001): *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona.
— (2006): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
Río, E. del (2009): *Pensamiento crítico y conocimiento. Inconformismo social y conformismo intelectual*, Talasa, Madrid.
Rousseau, J.-J. (1971): *Oevres Completes 2: Projet de Paix Perpetuelle de L'Abbé de Saint Pierre*, Editions du Seuil, París.
Ruiz Miguel, A. (1988): *Justicia de la guerra y de la paz*, CEPC, Madrid.
Sánchez Ferlosio, R. (2007): *Sobre la guerra*, Destino, Barcelona.
Schmitt, C. (1991): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
— (2002): *El nomos de la tierra*, Comares, Granada.
Taibo, C. (2008): *150 preguntas sobre el nuevo desorden*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
Tilly, C. (1992): *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Alianza, Madrid.
Todorov, T. (2002): *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona.
Tolstói, L. (2015): *Guerra y paz*, Alianza, Madrid.
Tucídides (1986): *Historia de la guerra del Peloponeso*, Orbis, Barcelona.
Tzu, S. (2000): *El arte de la guerra. Los trece artículos*, J. J. Olañeta, Barcelona.
Vitoria, F. de (1975): *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra (Relectio de iure*

belli), Espasa Calpe, Madrid.
— (2007): *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid.
WALZER, M. (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
— (2001a): *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona.
— (2001b): *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona.
— (2004): *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona.
— (2008): *Terrorismo y guerra justa*, Katz, Buenos Aires.
— (2010): *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid.
WEBER, M. (1973): *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
— (1979): *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
— (2008): *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid.
WELZER, H. (2010): *Guerras climáticas. Por qué mataremos y (nos matarán) en el siglo XXI*, Katz editores, Buenos Aires.
ZOLO, D. (2000): *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Paidós, Barcelona.
— (2005): *Los señores de la paz: una crítica al globalismo jurídico*, Madrid, Dykinson.
— (2007): *La justicia de los vencedores: de Núremberg a Bagdad*, Trotta, Madrid.

NOTA

1 . “Irenismo” viene de Irene, la divinidad griega de la paz. Aunque existe una evidente relación, no debe confundirse el irenismo con el pacifismo. El término “irenología” es de reciente creación y se refiere a los estudios relacionados con la búsqueda de las condiciones capaces de generar la paz entre los pueblos.